ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA - Vol. XLVII. Fasc. 1 - Anno 1981

VOLUMEN XLVII FASCICULUS I MCMLXXXI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1981

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 18.000 Lire in Italy, and 20.000 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

VOLUMEN XLVII FASCICULUS I MCMLXXXI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1981

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CA	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbon 1905, 461-595.
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Brepols 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHONMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 132, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentnm
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Etudes Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Etudes Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 47 (1981) 5-54

Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie (381-1981)

"Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol" ist von Adolf Martin Ritter von Grund aus neu untersucht worden (1). Wie Ritter in seiner Einleitung (2) sagt, ist diese Studie im Klima "einer Neubelebung des Interesses an der Konzils*geschichte*, speziell der Geschichte der 'ökumenischen' Konzile" (3) nach Ankündigung des Vatikanum II durch Papst Johannes XXIII. entstanden. Zugleich aber weist Ritter bereits im Vorwort darauf hin, daß seine "rein historische" Arbeit auch der ökumenischen Zusammenarbeit dienen soll, speziell der Verständigung zwischen orthodoxer und reformatorischer Theologie (4).

Im Mittelpunkt der Ritterschen Untersuchung steht die Kontroverse über die Echtheit des Symbols von Konstantinopel (5), die Bestreitung seiner Echtheit durch Hort und Harnack und

(1) Der Untertitel lautet: *Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Band 15). Einen sehr guten Überblick gibt Franco BOLGIANI, *La théologie de l'Esprit Saint. De la fin du Ier siècle après Jesus Christ au concile de Constantinople (381)*, *Les quatre fleuves*, 9, Paris 1979, S. 33-72. Siehe auch I. ORTIZ DE URBINA, S.J., *Nicée et Constantinople* (= *Histoire des Conciles Oecuméniques* I), Paris 1963. Reinhart STAATS, *Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381, Ein Beitrag zum Ursprung der Formel "Kerygma und Dogma"*, *Kerygma und Dogma* 25 (1979), S. 232-253. S.u. Anm. 170.

(2) RITTER, S. 15-17.

(3) S. 15-16.

(4) S. 6.

(5) So wird gefragt, ob es von Epiphanius stammt.

die Verteidigung seiner Echtheit durch A. P. Lebedev, Erzbischof Chrysostomos Papadopoulos und E. Schwartz. Dem deutschen klassischen Philologen Eduard Schwartz sei es zuzuschreiben, "daß heute die altkirchliche Tradition über das 'Symbol der 150 Väter von Konstantinopel' mehr und mehr auch von protestantischen Forschern wieder wenigstens in Erwägung gezogen wird" (6). Ja, ein Rezensent der Ritterschen Dissertation (Gerhard May, Wien) meint: "Wie zuletzt J. N. D. Kelly kommt auch Ritter zu dem Resultat, daß die Tradition im Recht ist und C (7) von der Synode (8) stammt. Über diese Frage, die allein schon durch die Evidenz der Akten von Chalcedon entschieden sein dürfte, sollte es keine Diskussion mehr geben" (9).

Schon näher an unser Thema geht eine andere Frage heran, mit der sich Ritter gleichfalls eingehend beschäftigt: Kann von der Aufstellung eines *neuen*, eigenen Symbols durch die Konstantinopler Synode die Rede sein oder handelt es sich nicht vielmehr nur um eine "Ergänzung" des nikänischen Glaubens (10)? Handelt es sich wirklich um "ein *neues* und ebenso autoritatives Symbol" wie das auf der Synode von Nikaia aufgestellte Nicaenum (11)? Sehr vorsichtig formuliert Ritter das Ergebnis seiner Untersuchung: "C dürfte an seinen überlieferten Platz zurückzustellen sein in dem Sinne, daß es als das von den '150 Vätern' von Konstantinopel 'bestätigte' und 'erläuterte' 'Symbol der 318 Väter' von Nikaia zu gelten hat, als welches es wohl ursprünglich die Verhandlungsgrundlage für die vom Kaiser gewünschten und durchgesetzten Einigungsbemühungen mit den 'Makedonianern' bildete, und — so gesehen — seinen Namen 'Nicaeno-Constantinopolitanum' zu Recht trage" (12). Ritter fügt aber hinzu: "Wenn es sich in und seit Chalkedon als 'Symbol der 150 Väter' durchsetzte und mehr und mehr zu *der* entscheidenden Lehräußerung des Konstantinopler Konzils von 381 wurde, so wird das den Intentionen der '150 Väter' ebenso wenig entsprochen haben wie

(6) RITTER, S. 142.
(7) C = das Nicaenoconstantinopolitanum.
(8) Dem Constantinopolitanum I.
(9) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77 (1966), S. 144-145.
(10) RITTER, S. 156.
(11) S. 172-173. N = Nicaenum.
(12) RITTER, S. 208.

seiner ursprünglichen Funktion im Rahmen der Verhandlungen von Konstantinopel. Gleichwohl dürfte es — in Verbindung mit Kanon I sowie mit dem Tomos von 381 und in der Auslegung durch sie — als zutreffender Ausdruck der Trinitätstheologie des Konstantinopler Konzils gelten und somit eine wesentliche Bereichernng der authentischen Überlieferung über dies die arianischen Streitigkeiten abschließende Konzil darstellen" (13).

Ritter deutet durch seine von uns zitierten Worte an, daß eine gewisse Spannung besteht zwischen den Intentionen der 150 Väter und dem, was aus ihrem Symbol schon während seiner Aufstellung und besonders nachher tatsächlich geworden ist. Der tiefere dogmatische (und anch historische) Grund liegt darin, daß sie das Symbol von Nikaia zugleich nur bestätigen und doch auch erläutern wollten.

Hier taucht nämlich die Frage auf, ob es überhaupt möglich ist, in Glaubensfragen "nur bestätigen" und zugleich "doch erläutern" zu wollen. Wenn eine Glaubenswahrheit lebendiges Gotteswort ist und der gläubige Christ sie sich lebendig aneignet, kann dieser bei einer stereotypen Wiederholung nicht stehen bleiben. Gerade die stets auftauchenden Irrlehren zwingen zu einer ständigen Erweiterung und Vertiefung des Glaubensgutes. Neue Fragen erheischen stets eine alte, aber auch stets neue Antwort.

Der lateinische Erzbischof von Kreta, Fantinus Vallaresso, Teilnehmer am Unionskonzil von Ferrara-Florenz, berührt in seinem 1442 verfaßten Traktat "Libellus De ordine Generalium Conciliorum et Unione Florentina" (14) diese Frage nach dem Unterschied zwischen N und C. Einserseits hebt er den großen Unterschied zwischen beiden hervor:

"Unde quilibet doctus homo facile intelligere potest, quanta sit differentia inter primum symbolum... et istud reformatum in hac secunda synodo..., quoniam multae sententiae et plurima verba apposita sunt in hoc, quae in illo primo minime sunt apposita" (15).

Gleichwohl fügt er hinzu: "Nec tamen dicunt Graeci, quod ipsi patres, qui praedictum symbolum reformaverunt, aliam fidem dixerint sive professi fuerint quam CCCXVIII patres, qui in Nicaea congregati fuerunt; immo dicunt esse unum et idem symbolum quoad fidei identitatem" (16).

(13) S. 208.
(14) *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*, Series B, II, II, Roma 1944.
(15) S. 8, 28-31.
(16) S. 8, 32-34. Vgl. RITTER, S. 176-177.

Dasselbe gilt nach Fantinus von der Streitfrage des "Filioque", die auf dem Florentiner Konzil wieder erörtert wurde. Deshalb fährt er fort: "Quamobrem iniuste ipsi Graeci commoti fuerant adversus Romanam Ecclesiam propter declarationem veritatis unius tantum verbi. Ex qua quidem declaratione nec alia fides nec diversa intentio fidei dicitur vel profitetur, quam ipsi CCCXVIII patres in Nicaea congregati tenuerunt et habuerunt" ([17]).

Dies "unum tantum verbum", dies "eine Wort", ist also das "Filioque".

Zwar geht Ritter in seiner Abhandlung selbst auf die Frage der Einfügung des "Filioque" in den lateinischen Text von C nicht ein, da sie mit dem Problem des Ursprungs von C, das ihn in erster Linie beschäftigt, nur sehr indirekt etwas zu tun hat ([18]). Doch kommt er auf diese Frage in einem Exkurs "Zur Pneumatologie von Konstantinopel" zu sprechen ([19]).

Ritter führt aus vorchalkedonischer Zeit als Zeugen dafür, "daß man in Konstantinopel den nikänischen Glauben ergänzt hat" ([20]), Theodor von Mopsuestia an, der in seinen katechetischen Homilien, die wohl zwischen 392 und 428 gehalten worden sind, die Frage der Identität von N und C zu berühren scheint. Theodor meint, die Väter von Nikaia hätten sich bezüglich der dritten Person der Dreifaltigkeit mit der Aussage: "und an den Heiligen Geist" in der berechtigten Überzeugung begnügt, daß darin alles Wesentliche enthalten sei ([21]). Doch sei es später unumgänglich geworden, "daß die Lehrer der Kirche, die sich aus der ganzen Schöpfung versammelt hatten und Erben waren jener ersten seligen Väter", das in Nikaia Gemeinte klar, öffentlich und verbindlich explizierten ([22]). Theodor spielt hiermit an auf "eine Erweiterung des Nicaenums in Form eines Symbols" ([23]): Die Väter von Konstantinopel "verkündeten *in ihrem Credo* mit Recht, daß der Hl. Geist mit Vater und Sohn göttlicher Natur sei; und die *Zufügung kurzer Worte* bestätigte die wahre Lehre der Kirche" ([24]).

([17]) *Concilium Florentinum*, a.a.O., S. 9, 1-4.
([18]) Ritter, S. 208.
([19]) S. 299ff.
([20]) S. 152.
([21]) S. 154. Ritter verweist auf Theodor, Homilie IX,1: Tonneau-Devresse, 215.
([22]) Theodor, Homilie IX,14: Tonneau-Devresse, 235.
([23]) Ritter, S. 154.
([24]) Theodor, Homilie IX,16: Tonneau-Devresse, 237-239.

Weiter unten spricht dann Ritter von einer "Ergänzung der Sache nach", die durch die Autorität der Väter von Konstantinopel gedeckt sei; das Symbol von Konstantinopel hätte damit "nicht nur einfach als erweitertes 'Nicaenum' gegolten, sondern auch mit N das Schicksal geteilt, daß man weniger auf seinen Wortlaut, als auf seinen Inhalt Wert legte" ([25]). Ähnlich äußert sich Ritter gegen Ende seiner Dissertation: "Positiv aber haben die Väter von Konstantinopel den Versuch gemacht, in Gestalt des Nicaeno-Constantinopolitanums den 'nikänischen Glauben' durch einen kurzen pneumatologischen 'Zusatz' den neuen Gegebenheiten anzupassen" ([26]). (Ritter weist auch darauf hin, daß das von Theodor zitierte und kommentierte Symbol "durchweg mit wenigen Ausnahmen identisch (sei) mit dem bekannten 'Nestorianum' " ([27])).

Was Ritter hier im Anschluß an Theodor von Mopsuestia darlegt, entspricht, wenn auch nicht inhaltlich, so doch formell der Definition des Florentiner Konzils:

"Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum 'Filioque' veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam" ([28]).

Doch unterstreicht Ritter, gestützt auf des Gregor von Nazianz Carmen Historicum XI, daß Gregor, "ehemaliger Präsident" des Konstantinopler Konzils, im Gegensatz zur Mehrzahl der Synodalen durchaus nicht mit dem Zustandekommen des Symbolums einverstanden war ([29]).

Gregor schreibt in seinem autobiographischen Gedicht:

"Die süße und lautere Quelle des alten Glaubens, welcher die anzubetende Natur der Trinität als Einheit begriff und einst von der Synode von Nikaia formuliert worden war, die sah ich nun durch salzige Zugüsse der Unentschiedenen elendiglich getrübt, (Zusätze) derer, die meinen und lehren, was der Macht ([30]) gefällt etc." ([31]).

([25]) Ritter, S. 201.
([26]) S. 295.
([27]) S. 201 mit Anm. 2.
([28]) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, editio 34, 1967, Nr. 1302.
([29]) Ritter, S. 197.
([30]) Gemeint ist wohl der Kaiser.
([31]) Gregor von Nazianz, *Carmen Historicum* (Migne P.G. 37), XI, 1703ff.; Ritter, S. 155. Zur Interpretation dieses Gedichtes (*Über sich selbst*), Vers 1703-1796: Ritter, S. 253-270.

Worin nun der tiefere Grund der Unzufriedenheit Gregors mit dem Symbol von Konstantinopel bestand, erklärt Ritter in seinem Exkurs: Im Symbolum hätte klar und unumwunden ausgedrückt werden müssen, daß der Hl. Geist Gott ist und wesensgleich (mit Vater und Sohn) [32]. Zwar spreche — so meint Ritter — aus Gregors Versen "die gleiche Hochschätzung und die gleiche Überzeugung von der — prinzipiellen! — Suffizienz von N". Doch verbinde er in seinem Brief CII (An Kledonios) "mit der Hochschätzung von N. die Feststellung, daß dies Symbol faktisch nicht genüge, da inzwischen Häresien aufgetreten seien, die in N noch nicht haben berücksichtigt und ausdrücklich abgewehrt werden können. Daher bedürfe N. der Erläuterung und Ergänzung, namentlich im III. Artikel, d.h. in der Lehre vom Hl. Geist" [33]. Demnach wandte sich Gregor nicht gegen Zusätze als solche, sondern gegen die Art, wie man auf dem Konzil Zusätze machen wollte. Gregor mißbilligte "die Doppeldeutigkeit der Lehren" und zeigte Mißtrauen gegen die Ansicht, "daß die vermittelnden Lehraussagen nicht gegen den rechten Glauben verstießen" [34]. Zwar wendet sich Ritter mit Recht gegen Harnack, der meinte, die pneumatologische Formel von C hätte zur Not auch von einem Pneumatomachen unterschrieben werden können [35]. Doch bleibt wahr, daß diese Formel für den Nazianzener einen wesentlichen Mangel aufwies [36]. Gleichwohl pflichten wir Ritter darin bei, daß er jenen Bischöfen auf dem Konzil von Konstantinopel gerecht zu werden sucht, die eine vermittelnde Rolle einnahmen und sehr wohl zwischen "Wort" und "Sache" unterschieden, "daß sie mit Recht des Glaubens sein konnten, ihr 'vermittelndes Kerygma' sei sachlich richtig und verstoße nicht gegen den rechten Glauben" [37], um so mehr als Gregor selbst — wie er gesteht —, um die Pneumatologen zu gewinnen, zeitweilig darauf verzichtet hatte, von ihnen das ausdrückliche

[32] RITTER, S. 258-259, mit Belegen aus den Jahren 364-380.
[33] S. 258. RITTER verweist auf den Brief an Kledonios: PG 37, 193B-196A; auch auf PG 35, 1105C-1108A.
[34] Im Gedicht Vers 1753-1754; RITTER, S. 255-256.
[35] HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Aufl., 1931 f., II, 276A.1; RITTER, S. 259.
[36] RITTER, S. 259f.
[37] S. 263.

Bekenntnis zur Gottheit des Geistes zu verlangen; so in einer Pfingstpredigt vom Jahre 379 [38].

Bemerken wir noch, daß Ritter seiner Deutung des autobiographischen Gedichtes des Nazianzeners in Bezug auf das Symbol von Konstantinopel nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, nicht aber die Evidenz eines schlüssigen Beweises zuerkennen will [39].

Der pneumatologische Zusatz von Konstantinopel

Im Mittelpunkt unseres Interesses aber steht Ritters Untersuchung über die Pneumatologie von Konstantinopel, insbesondere über die Pneumatologie seines Symbols, und darin wieder über den Zusatz zum N: "τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον" als vom Heiligen Geist gesagt. Hier gehen wir zum Teil mit Ritter einig, zum Teil aber bringen wir unsere Einwürfe vor gegen seine — auch hier wie sonst sehr vorsichtig formulierten — Ansichten.

In einer langen Anmerkung gibt Ritter eine Reihe von sehr nützlichen Hinweisen für den Dogmengeschichtler, der die Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist bis zur vollen Ausgestaltung im Symbolum von Konstantinopel studieren und darstellen will. Im Anschluß an H. Dörries stellt Ritter fest, daß hier eine monographische Behandlung noch aussteht [40]. In einer solchen Untersuchung müßte unseres Erachtens auch der Stand der Frage des "Filioque" mitberücksichtigt werden. Denn in der "Anpassung" des "nikänischen Glaubens" durch den "pneumatologischen 'Zusatz' " an die "neuen Gegebenheiten" [41] ist man gerade bezüglich des bereits einschlußweise und sogar ausdrücklich in der griechischen Pneumatologie vorhandenen "Filioque" auf halbem Wege stehen geblieben.

Ritter beschließt seinen Exkurs über die Pneumatologie von C und dadurch sein ganzes Buch mit der Feststellung: "Das Trinitätsdogma war einschließlich der Lehre vom Hl. Geist we-

[38] Oratio 41,6-8: PG 36,437A-441A; RITTER, S. 263-264.
[39] RITTER, S. 269-270.
[40] H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956, S. 5, Anm. 1; RITTER, S. 293, Anm. 2.
[41] RITTER, S. 295.

nigstens für die griechische Theologie zu seiner abschließenden Formulierung gelangt. Für die abendländische Theologie aber blieb die in Konstantinopel sanktionierte kappadokische Trinitätslehre und Pneumatologie wenigstens Grundlage und Ausgangspunkt der dogmatischen Besinnung" (42).

Mehrere Fragen tauchen hier auf. In welchem Sinne kann man im C von einer für die griechische Theologie abschließenden Formulierung sprechen? Gibt es im Trinitätsdogma (und ähnlich in den anderen Dogmen) überhaupt eine schlechthin "abschließende Formulierung", oder ist jeder Abschluß nur relativ? Wenn nämlich die christliche Theologie universal-katholisch ist, und wenn griechische und abendländische Theologie eine Einheit bilden, dann bleibt ein Abschluß, wie der von C, im Osten wie im Westen nur relativ. Was virtuell im Westen wie im Osten an Fragen übrigbleibt, kann Anlaß zu neuen Kontroversen geben, die dann wieder ihren relativen Abschluß für den Westen wie für den Osten oder auch für die Gesamtkirche finden können (43).

Ritter weist zu Beginn des Exkurses über die Pneumatologie von C darauf hin, daß in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Amt und Wirken des Heiligen Geistes Beachtung fanden, nicht aber sein Wesen und seine Person (44).

Im erweiterten N, dem C, sind nun die folgenden Zusätze angebracht worden: Wir glauben "auch an den Hl. Geist", "den Herren (2 Kor 3,17 f.) und Lebenspender (1 Kor 15,45; 2 Kor 3,6; Joh 6,63)", "der aus dem Vater hervorgeht (Joh 15,26 und 1 Kor 2,12)", "der mit Vater und Sohn zugleich angebetet und zugleich verherrlicht wird", "der durch die Propheten geredet hat (2 Petr 1,21)" (45).

Längst sei es aufgefallen — bemerkt Ritter —, daß hier wenig über das Wirken des Geistes in der Kirche und im Leben

(42) S. 307. STAATS (s. Anm. 1) spricht, ähnlich wie Ritter, von der endgültigen Formulierung des Trinitätsdogmas auf dem Konzil von Konstantinopel 381.

(43) Wie dies im Verlauf der Kirchengeschichte geschehen ist, darüber gehen Orthodoxe und Katholiken zum Teil in ihrem dogmatischen und theologischen Urteil weit auseinander: ob durch örtliche oder ökumenische Konzilien, durch Rezeption der Gesamtkirche oder durch Bestätigung der überlieferten Lehre durch den Bischof von Rom als Nachfolger des Erstapostels Petrus.

(44) RITTER, S. 294, Anm.

(45) DENZINGER-SCHÖNMETZER, Nr. 150; RITTER, S. 295-296, Anm. 1.

des einzelnen gesagt werde, daß nichts über die neutestamentlichen Aussagen hinausgehe oder als "unbiblisch" bezeichnet werden könne (nur für die Worte "der mit Vater und Sohn zugleich angebetet und zugleich verherrlicht wird" gibt es nach Ritter "keinen unmittelbaren biblischen Beleg") (46), und — nicht zuletzt — daß in C "das ausdrückliche Bekenntnis zur Homousie und Gottheit des Hl. Geistes vermieden ist" (47).

Diese Ausstellungen zeigen klar, wie unvollkommen und relativ das war, was Ritter dann "abschließende Formulierung" der Lehre vom Hl. Geist "für die griechische Theologie" nennt (48). Noch deutlicher wird dies, wenn wir einen anderen Mangel der Pneumatologie von C ins Auge fassen: Zwar lassen sich alle pneumatologischen Zusätze von C biblisch stützen; aber sie bilden doch eine nur sehr unvollkommene Synthese *aller* biblischen Aussagen über den Hl. Geist. Vollkommen übergangen ist das wechselseitige Verhältnis des Sohnes zum Geist, bzw. des Geistes zum Sohn, soweit es gerade der Schrift entnommen werden kann. Die Beziehung des Vaters zum Geist, bzw. des Geistes zum Vater wird wenigstens erwähnt ("der aus dem Vater hervorgeht"), doch bleibt die Frage nach der innertrinitarischen Beziehung des Sohnes zum Geiste offen. Hat etwa der Hl. Geist keinerlei *direkte* Beziehung zum Sohn? Was im zweiten, christologischen Teil über die Beziehung des Hl. Geistes zum Sohne Marias gesagt wird, betrifft nur die zeitliche Geburt des Sohnes Gottes, nicht das ewige innertrinitarische Verhältnis der dritten zur zweiten Person (49).

Nun aber ist davon in der kirchlichen, theologischen wie dogmatischen Tradition vor Konstantinopel sowohl einschlußweise wie ausdrücklich bereits klar die Rede. In diesem Zusammenhang verdient Beachtung, was Ritter über die Theologie der beiden Gregore hinzufügt: Sie waren davon überzeugt, daß sie, wenn sie über die biblischen Aussagen hinausgehend den Hl. Geist ausdrücklich "Gott" und mit Vater und Sohn "wesens-

(46) S. 296, Anm. 1.

(47) S. 295-296.

(48) S. 307.

(49) Vgl. unseren Artikel *Das Nicaenoconstantinopolitanum und das Filioque*, *OCP* 35 (1969), S. 334-346. In dieser Studie geht es im Grunde um ein dialektisches Argument des Patriarchen Photius gegen das Filioque.

gleich" nannten, nur explizierten, was in der Schrift klar vorausgesetzt sei (50). Dazu kommt dies: Wenn sich die Väter von Konstantinopel darauf beschränkten, nur solche Aussagen über den Hl. Geist in C aufzunehmen, die sich in der Schrift finden, so sehen neuere Autoren darin "ein — wohl vom Kaiser (51) ausdrücklich gewünschtes — Zugeständnis an den 'Biblizismus' der Pneumatomachen" (52).

Man darf gleichwohl Ritter darin zustimmen, daß die pneumatologischen Aussagen von C bei aller Zurückhaltung in der Formulierung sachlich sehr entschieden antipneumatomachisch sind (53). Dies zeigt sich bereits in der Benennung "τὸ κύριον" (54), vor allem aber in der "entscheidenden antipneumatomachischen Aussage in C" über die gleiche Anbetung und Verehrung, die dem Geiste gebührt (55). Gerade über diese Frage stritten Kappadokier und Pneumatomachen (56): "Für Basileios wie erst recht für die beiden Gregore und für Amphilochius setzt die 'Homotimie' des Hl. Geistes seine Homousie oder — basilianisch gesprochen — seine 'naturhafte Gemeinschaft' mit Vater und Sohn klar voraus" (57).

In der Mitte der Zusätze von C steht sodann jene Aussage, auf die wir nun näher eingehen wollen: "τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον" (58).

(50) RITTER, S. 296. Ritter verweist in Anm. 3 und 4 auf Greg. Naz., Or. 31,10: PG 36,144A; Or. 31,29: PG 36,165A-168B; GREG. NYSS., Über den Hl. Geist: Opera III, 1,107. Nach HIERONYMUS, *De viris illustribus*, 133, enthielt auch die verlorene Schrift des Amphilochius ein ausdrückliches Bekenntnis der Gottheit des Geistes.

(51) Theodosius I., 379-395.

(52) RITTER, S. 298.

(53) S. 299-303.

(54) S. 299 mit Anmerkungen. Für den Nazianzener sind "δεσποτεία", "κυριότης" und "θεότης" gleichbedeutend: Or. 41,6: PG 36,437A. Die Pneumatomachen zählten den Geist unter die Geschöpfe oder räumten ihm eine Mittelstellung ein zwischen Schöpfer und Geschöpfen. RITTER, ebenda, S. 299, Anm. 3-4.

(55) S. 301f.

(56) BASILIUS, *Über den Hl. Geist*, XXIV: PG 32,172A. Die Pneumatomachen unterschieden zwischen "Gabe" und "Geber": RITTER, S. 302 mit Anm. 2-3.

(57) RITTER, S. 302 (mit Verweisen auf Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Amphilochius).

(58) RITTER, S. 299-301.

Wie bereits gesagt, sehen wir keine Schwierigkeit darin, daß dieser biblische Zusatz im C antipneumatomachisch gemeint sein könne (59). Doch geht Ritter nach unserer Meinung zu weit, wenn er — u.a. in Auseinandersetzung mit Brinktrine — diesem Zusatz eine Bedeutung beimißt, die er damals noch nicht haben konnte (60).

Brinktrine schreibt: "Wenn man die großen griechischen Väter des ausgehenden vierten Jahrhunderts liest, die mitten in den pneumatomachischen Kämpfen standen: Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Didymus den Blinden und vor allem Epiphanius, gewinnt man den Eindruck, daß keiner von ihnen in dem ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον die dogmatisch genau formulierte Stellung des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität finden konnte. Alle lehren deutlich, daß der Heilige Geist auch aus dem Sohn sei" (61). Es geht also in der Kontroverse zwischen Ritter und Brinktrine um die Frage, ob die Wendung "τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον" bei den genannten Vätern "die dogmatisch genau formulierte Stellung des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität" anzeige. Brinktrine bestreitet es. Ritter bejaht es, jedoch mit einer Einschränkung: es treffe "zumindest auf die Kappadokier" zu. Über die Alexandriner und Epiphanius äußert er sich mit größerer Vorsicht (62).

Wie wir noch sehen werden, präzisieren auch die Kappadokier die Stellung des Heiligen Geistes innerhalb der Trinität nicht nur durch die biblische Wahrheit, daß der Hl. Geist vom Vater ausgeht.

Ritter meint nun, daß die Worte "ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον" vom Konzil in C aufgenommen worden seien, um eine mythologische Theogonie und eine in drei Stufen absteigende Trinität auszuschließen, "weil man darin" — im Zusatz "der vom Vater ausgeht" — "den Schriftbeweis dafür zu sehen gelernt hatte,

(59) Vgl. dazu M. JUGIE, A.A., *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Romae 1936, S. 108-110. Schade, daß diese ausgezeichnete Studie des bedeutenden Kenners der Osttheologie von Ritter unbeachtet bleibt.

(60) RITTER, S. 299, Anm. 6 und S. 300-301, Anm. 7.

(61) I. BRINKTRINE, *Beiträge zur Entstehung und Erklärung des Credo*, *Ephemerides Liturgicae* 42 (1928), S. 48-58; 54 mit Anm. 2, mit Verweisen auf Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Didymus und Epiphanius.

(62) RITTER, S. 299, Anm. 6. — Vgl. unten Anm. 163.

daß der Vater für den Hl. Geist ebenso wie für den Sohn 'Quelle' und 'Prinzip der Gottheit' ist, und zwar einziges Prinzip" (63). Ebenso meint er, daß die Behauptung, auch der Hl. Geist habe im Vater seinen Ursprung, dem "μονογενές" des Sohnes (64), also der Tatsache, daß der Sohn "*allein*" aus Gott "*geboren*" ist (65), keineswegs widerstreite. Ist doch die "Weise des Ausgangs" (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) bei Sohn und Geist — wenigstens dem Begriff nach (66) — verschieden, sofern der Sohn aus Gott "geboren", der Geist hingegen "ausgegangen" ist (67).

Schon hier drängt sich die Frage auf, ob die Kappadokier beim Versuch, den Unterschied zwischen Zeugung des Sohnes und Ausgang des Geistes zu klären, als trinitarische Eigentümlichkeit (ἰδιότης) die aktive oder passive "ἐκπόρευσις" im Auge haben.

Wir stimmen mit Ritter darin überein, daß der Zusatz eine mythologische Theogonie und eine in drei Stufen absteigende Trinität ausschließt und in der Absicht der Väter des Konstantinopler Konzils auch ausschließen soll. Der Sohn ist als Gott der Gottheit nach nicht geringer als der Vater; und der Geist ist nicht geringer als der Sohn. Der Sohn ist nicht Geschöpf des Vaters; und der Geist ist nicht Kreatur des Sohnes.

Ebenso gehen wir mit Ritter im Urteil darüber einig, daß der biblische Zusatz den Vater — der nach der Schrift Ursprung/(*) Ursache des Sohnes ist — ebenso als Quelle und Prinzip des Geistes dartut. Wir möchten aber gleich hier unterstreichen, daß nach unserer Auffassung in Joh 15,26, was von Vater und von Jesus, dem Gottmenschen, bezüglich des Hl. Geistes gesagt wird, sowohl die innertrinitarischen Beziehungen wie auch die zeitliche Sendung des Hl. Geistes betrifft. Dies wird dem biblischen Text und auch seiner Auslegung durch die Väter mehr gerecht.

(63) RITTER, S. 300, Anm. 6 und 7. Anm. 6 mit Verweisen auf Gregor von Nazianz, Oratio 31,8: PG 36,141A-C; GREGOR VON NYSSA, *An die Griechen* etc.: Opera III,1,25; *Über den Hl. Geist*: ebenda, 97; AMPHILOCHIUS, fr. 13: PG 39, 109C-112C.

(64) GREGOR VON NYSSA, *Daß nicht drei Götter seien*: III,1,55f.

(65) Karl HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen und Leipzig 1904, S. 212f.

(66) HOLL, S. 213ff.; über τρόπος τῆς ὑπάρξεως S. 240ff. GREGOR VON NAZIANZ, Or. 31,8: PG 36,141C.

(67) RITTER, S. 300-301.

(*) Der Querbalken bedeutet mehrere Übersetzungen desselben Wortes.

Selbstverständlich sehen wir darin, daß der Geist vom Vater ausgeht, keinen Widerspruch zur Tatsache, daß der Sohn der Eingeborene, d.h. der Einziggeborene ist, da "aus Gott (Vater) geboren werden" und "vom Vater ausgehen" zwei verschiedene Arten des Ausgangs sind oder wenigstens sein können.

Der Unterschied unserer Meinungen beginnt da, wo Ritter behauptet, nach damaliger Theologie sei der Vater "einziges Prinzip" des Heiligen Geistes und durch diese Behauptung werde die Stellung des Geistes innerhalb der Trinität dogmatisch genau formuliert.

Ritter stützt seine Meinung auf Harnack, Rodzianko und Holl. Er zitiert die folgenden Worte Harnacks: "Da...nach griechischer Auffassung der Vater die Wurzel der Gottheit blieb, so mußte den Griechen die volle Homousie des hl. Geistes in dem Momente stets in Frage gestellt erscheinen, wo man ihn *auch* vom Sohne ableitete" (68). Diese Feststellung gilt aber u.E. nur im Falle, daß man, wie die Arianer oder Semiarianer, die volle Gleichheit des Sohnes mit dem Vater in Frage stellte oder leugnete. Übrigens ist nicht nur nach griechischer, sondern nach gemeinchristlicher Auffassung der Vater die Wurzel der Gottheit. Ritter verweist sodann auf einen Artikel von V. Rodzianko (69) und auf Holl, der sich nacheinander mit der Trinitätslehre Gregors von Nazianz und des Nysseners beschäftigt hat (70).

Holl meint, Gregor der Theologe habe dadurch, daß er die ἰδιότης des Geistes im Gegensatz zur γέννησις als ἐκπόρευσις präzisierte, wenigstens dem Wortlaut nach die spezifische Art der Entstehung des Geistes bestimmt und es deshalb nicht nötig gehabt, eine kompliziertere Formel über den Ausgang des Geistes (wie ἐκπόρευσις διὰ τοῦ υἱοῦ) zu bilden. Ein solcher Gedanke liege ihm fern, wie Or. 31: PG 36, 140Cff. beweise (71). Mit diesem Text Gregors werden wir uns anschließend ausführlich beschäftigen (72).

(68) HARNACK, DG (s. Anm. 35), II, 295. Zitiert von RITTER, S. 300, Anm. 7.

(69) RITTER, S. 300-301, Anm. 7: V. RODZIANKO, "*Filioque*" *in Patristic Thought*, TU 64 (= *Studia Patristica* II, 1957, S. 295-308). Mit Rodzianko haben wir uns an anderer Stelle eingehend auseinandergesetzt.

(70) HOLL, *Amphilochius* (s. Anm. 65), S. 170, Anm. 1; 213ff.

(71) HOLL, S. 169-170 Anm. 1.

(72) Unten, S. 24ff.

Holl fügt noch die folgende Erwägung hinzu: "Das διὰ τοῦ υἱοῦ konnte ihm sogar (wenn er von der Idee wußte) als eine Verschlechterung der Position erscheinen; denn es öffnete dem Gedanken an einen υἱωνὸς doch wieder ein Pförtchen. Die einfache Gegenüberstellung von γέννησις und ἐκπόρευσις leistete alles, was nötig schien. Gregor redet deshalb überall nur von einem Ausgehen des Geistes aus dem Vater" (73).

Wenn Holl darauf hinweist, daß Gregor "dem Wortlaut nach die spezifische Art der Entstehung des Geistes bestimmt" habe, so hat er damit wohl die Intention Gregors angegeben. Wenn er aber "wenigstens" hinzufügt, so deutet er an, daß Gregor möglicherweise nur dies habe tun wollen, daß es ihm aber nicht gelungen sei, diese "spezifische Art" auch der Sache nach zu klären. Der Grund für diesen Mangel liegt nach unserer Meinung darin, daß der Ausdruck ἐκπορεύεσθαι zwar durch positive Festsetzung zu einer solchen Bedeutung verengt werden kann — und später auch verengt worden ist —, daß er aber an sich im Sprachgebrauch der griechischen Koiné allgemein und unbestimmt ist und an sich in gleicher Weise vom Ausgang des Sohnes aus dem Vater wie vom Ausgang des Geistes aus dem Vater (und Sohn) verstanden werden kann. Es folgt also aus dieser terminologischen Maßnahme Gregors nicht — wie Holl dies will —, daß für eine weitere sachliche oder inhaltliche Klärung des Ausgangs des Hl. Geistes Gregor keine weitere kompliziertere Formel nötig gehabt hätte. Und in der Tat bewegt sich Gregor — wie wir anschließend ausführlich darlegen wollen (74) — sehr wohl in Richtung auf eine solche kompliziertere Formel hin (75). Es würde sich die Mühe lohnen, der von Holl beiläufig anfgeworfenen Frage nachzugehen, ob der Nazianzener um das διὰ τοῦ υἱοῦ gewußt und ob er darin vielleicht nur "eine Verschlechterung der Position" erblickt habe.

Holl urteilt überdies, die Stellen, an denen man bei Gregor das Filioque habe finden wollen, seien belanglos. Er verweist kurz auf drei Texte: 1) PG 37,632 (76). Nach Holl besagt die Stelle nur, daß die τάξις der Trinität vom Vater durch den Sohn zum

(73) HOLL, S. 170, Anm. 1.
(74) Unten, S. 20ff.
(75) Unten, S. 25 ff.; 46. Auch Rodzianko bewegt sich im Verlauf seiner ganzen Untersuchung notwendig in der gleichen Richtung.
(76) Unten, S. 43-44.

Geist geht. 2) PG 36,76B (77). 3) Oratio 31, PG 36,136A. Die Stelle wird von Bardenhewer angeführt (78). Sie ist nach Holl vollends belanglos, da τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον im Zusammenhang nicht — wie Bardenhewer will — "das aus Vater und Sohn Geeinte" bedeute, sondern den aus πνεῦμα und ἅγιον zusammengesetzten Namen πνεῦμα ἅγιον (79). Holl hat hier recht.

Nach den Verweisen auf Harnack, Rodzianko und Holl fährt Ritter fort: "Zudem mußte den Kappadokiern wie überhaupt der in Konstantinopel herrschenden kirchlichen Partei der Gedanke an einen doppelten Ausgang des Hl. Geistes um so ferner liegen, als sie schwerlich vergessen hatten, daß Markellos von Ankyra gerade mit der Lehre vom Ausgang des Geistes aus Vater *und* Sohn versucht hatte zu beweisen, daß der Vater und der Logos nicht allezeit zwei getrennte 'Personen' gewesen sein können (s. Eusebios, Kirchliche Theologie, III, 4-6: GCS 14, 158f.)"(80). Ritter scheint uns hier einen sehr wichtigen Punkt zu berühren: Es ist gut möglich, daß Gregor von Nazianz und überhaupt die Kappadokier u.a. deswegen eine so große Zurückhaltung sowohl vor einem ausdrücklichen Filioque wie vor einem ausdrücklichen "per Filium" zeigen, weil sie nach dem damaligen Stand der Dogmenentfaltung nicht sahen und noch nicht sehen konnten, daß weder das Filioque noch das "per Filium" einen doppelten Ausgang des Heiligen Geistes bedeutet oder impliziert, da ja Vater und Sohn, bzw. der Vater durch den Sohn in *ihrer Einheit* Ursache oder Prinzip des Heiligen Geistes sind, da Vater und Sohn ein einziges Prinzip des Hl. Geistes bilden und sie einander entgegengesetzt sind nur als Vater und Sohn, als Erzeuger und Erzeugter, nicht in ihrer Beziehung zum Hl. Geist.

Auch eine weitere auf Harnack zurückgehende Bemerkung Ritters ist beachtlich (81). Er schreibt: "Schließlich wird zur Zeit des Konstantinopler Konzils die Auffassung, daß der Sohn *das* oder wenigstens ein Prinzip des Hl. Geistes sei, auch durch die Pneumatomachen gründlich diskreditiert gewesen sein, die den

(77) Unten, S. 20ff.
(78) HOLL, S. 170, Anm. 1, verweist im Jahre 1904 auf BARDENHEWER, *Patrologie*² S. 255.
(79) In der folgenden Untersuchung übergehen wir diese Stelle.
(80) RITTER, S. 300-301, Anm. 7.
(81) RITTER verweist auf HARNACK, DG II, 295.

Geist 'auf Grund biblischer Stellen und im Interesse einer in *drei* Stufen absteigenden Trinität' als vom Sohne abhängig dachten!" ([82]).

"Aus all diesen Gründen" — so beschließt Ritter die Anmerkung 7 auf S. 301 — "dürfte man in Konstantinopel mit dem *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* in der Tat die 'processio Spiritus Sancti ex Patre solo' gelehrt haben, und käme dieser Wendung sehr wohl die 'Bedeutung einer feierlichen Definition' zu" ([83]). Dieser Satz ist gegen Brinktrine gerichtet ([64]). Wir unterstreichen, daß Ritter seine Meinung, die wir aus allen anzuführenden Gründen nicht teilen können, sehr vorsichtig ("dürfte", "käme") vorträgt. Daß die Väter von Konstantinopel hier haben definieren wollen, und zwar feierlich, scheint uns auch dem nicht zu entsprechen, was Ritter vorher über die Intentionen der "150 Väter" und über die ursprüngliche Funktion des "Symbols der 150 Väter" im Rahmen der Verhandlungen von Konstantinopel gesagt hat ([85]). Zu einer feierlichen Definition gehört doch mehr.

Gregor von Nazianz, der Theologe: Konvergenz oder wenigstens Offenheit zum Filioque?

Schauen wir uns nun die für unser Problem in Frage kommenden Stellen aus den Werken des Nazianzeners an, um nachher noch einige von Ritter angedeutete Stellen aus Gregor von Nyssa und Amphilochius von Ikonium zu prüfen. Die fünf Theologischen Reden (27-31) wurden im Spätsommer 380 in Konstantinopel gehalten. Die Abschiedsrede ist aus dem Jahre 381 ([86]).

3. Theologische Rede, Rede 29,2 ([87]).

Es ist ein bedeutungsvoller, wichtiger Text, den wir, in Aus-

([82]) RITTER, Anm. 7 auf S. 300-301.
([83]) Ebenda.
([84]) Brinktrine (s. Anm. 61), S. 53f.
([85]) Oben, S. 5ff.
([84]) Vgl. z.B. B. ALTANER, *Patrologie*, 1960[6], 266-270. Stylianos HARKIANAKIS, *Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz*, ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ, 1 (1969), S. 83-99ff.; 86. PG 36,11-12.
([87]) PG 36,73-104.

einandersetzung mit Erzpriester Sergius Bulgakov, genauer untersucht haben ([88]).

Gregor spricht von der göttlichen Alleinherrschaft/Einherrschaft (μοναρχία), jedoch nicht nur einer Person, und das im Gegensatz zur Herrscherlosigkeit/Herrenlosigkeit (ἀναρχία) und zur Vielherrschaft (πολυαρχία). Sie kommt zustande durch "gleiche Ehre der Natur" (φύσεως ὁμοτιμία), "Einmütigkeit im Entschluß" (γνώμης σύμπνοια) und "Identität der Bewegung" (ταυτότης κινήσεως), und durch Zustimmung zum Einen von seiten derer, die aus ihm sind (σύννευσις πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ αὐτοῦ) ([89]). So etwas ist an einer geschaffenen Natur unmöglich; bei Gott aber existiert ein Unterschied an Zahl ohne Absonderung im Wesen ([90]). Dann fährt Gregor fort:

"Deshalb bewegt sich (κινηθεῖσα) ([91]) die Einheit (μονάς) ursprünglich (ἀπ' ἀρχῆς) zur Zweiheit (εἰς δυάδα) und hält bei der Dreiheit ein (μέχρι τριάδος ἔστη). Und dies ist für uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist: einerseits der Erzeuger (ὁ γεννήτωρ) und Hervorbringer (προβολεύς) — ich verstehe das jedoch unversehrt (ἀπαθῶς), unzeitlich und unkörperlich —, von den beiden andern aber das eine Erzeugtes (γέννημα), das andere Hervorgebrachtes (πρόβλημα); oder ich weiß nicht, wie man dieses nennen könnte, wenn man ganz von den sichtbaren Dingen absieht" ([92]).

Auf den ersten Blick scheint der Gedankengang Gregors sehr klar zu sein; schaut man aber näher hin, so entstehen gleich mehrere Fragen: Was ist mit μονάς (ohne Artikel) gemeint? Was bedeutet ἀπ' ἀρχῆς? Ist μονάς die eine göttliche Natur; ist es der Vater zusammen mit der einen göttlichen Natur; oder ist es die ganze in der einen Natur geeinte τριάς? Am besten paßt in den Zusammenhang und in die östliche trinitarische Überlieferung wohl die mittlere Auffassung, derzufolge μονάς den Vater zu-

([88]) *S. Bulgakovs "Utěšitel'" und Gregor der Theologe über den Ausgang des Heiligen Geistes, OCP* 39 (1973), S. 162-190; 174ff. Siehe auch M.-J. LE GUILLOU O.P., *Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le Filioque*, im Sammelwerk *L'Esprit Saint et l'Eglise*, Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Église et l'œcuménisme, Paris 1969, S. 195-219; 208-211.
([89]) PG 36,76B.
([90]) Ebenda.
([91]) Vgl. PG 37,632A: unten, S. 43-44.
([92]) PG 36,76B.

sammen mit der einen göttlichen Natur bezeichnet. Heißt sodann ἀπ' ἀρχῆς "zu Anfang", "ursprünglich", oder aber bezeichnet es den Ausgangspunkt, die Ur-Sache in der Dreifaltigkeit, den Vater, mit dem dann δυάς und τριάς (beide wie ἀπ' ἀρχῆς ohne Artikel) als verbunden zusammengestellt werden? Die Deutung, daß μονάς den Vater, δυάς Vater und Sohn, τριάς Vater, Sohn und Geist bezeichnen, wird durch die folgenden Worte nahegelegt: "Dies ist für uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist". Zwar hat ἀπ' ἀρχῆς gewöhnlich die Bedeutung "von Anfang an", "zu Anfang", "zuerst" [93], schließt aber hier im Zusammenhang die Bedeutung ein "vom Vater als Prinzip". Gregor will sagen, daß die innertrinitarische Bewegung zunächst vom einen Vater — der vorzüglich der eine, μονάς ist — ausgeht und dadurch, daß der Vater Erzeuger ist und der Sohn Erzeugtes, zur Zweiheit hinbewegt wird (Vater und Sohn); dadurch aber, daß der Vater Hervorbringer ist und der Heilige Geist Hervorgebrachtes, zur Dreifaltigkeit wird (Vater, Sohn und Hl. Geist).

Weniger in den Znsammenhang paßt die Deutung der trinitarischen Bewegung in dem Sinne, daß sie von der μονάς, dem Vater zur Zweiheit des Sohnes und des Geistes übergehe und so die τριάς bilde. Denn ein zugleich betrachtetes Ausgehen von Sohn und Geist aus dem Vater wäre keine Bewegung zur Zweiheit, sondern schon zur Dreiheit.

[93] In der Rede *In laudem Heronis philosophi*, Oratio 25,15 (vom Ende des Jahres 379) sagt Gregor, daß wir nicht den Vater der ἀρχή unterwerfen dürfen (μήτε ὑπὸ ἀρχὴν ποιεῖν τὸν Πατέρα), als ob es vor dem Ersten etwas gegeben hätte; daß wir aber auch Sohn und Geist nicht als ἄναρχον auffassen dürfen, um nicht die Eigentümlichkeit (τὸ ἴδιον) dem einen Vater wegzunehmen. Von Sohn und Geist sagt er: "Οὐκ ἄναρχα γὰρ, καὶ ἄναρχά πως; ὃ καὶ παράδοξον. Οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ: ἐκ Θεοῦ γὰρ, εἰ καὶ μὴ μετ'αὐτὸν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς; ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ. Οὐ γὰρ ὑπὸ χρόνον, ἵνα μὴ τὸ ῥέον ᾖ τῶν ἑστώτων πρεσβύτερον, καὶ τῶν οὐσιῶν τὸ ἀνούσιον": "Denn sie sind nicht prinziplos/anfangslos, und doch irgendwie prinziplos/anfangslos; was eben paradox ist. Nicht prinziplos sind sie nämlich durch das Verursachende, denn sie sind aus Gott, wenn auch nicht nach ihm, wie aus der Sonne Licht; prinziplos/anfangslos aber sind sie durch die Zeit/der Zeit nach. Denn sie stehen nicht unter der Zeit, damit das Fließende nicht älter/früher sei als das Feststehende, und das Wesenlose älter/früher als die Wesenheiten" (PG 35,1220C; vgl. 1220C-1221C). Die Schwierigkeit des Textes, aber besonders der Übersetzung, besteht darin, daß ἄναρχον zwei Bedeutungen in sich schließt: 1. ohne Ursache, ohne Prinzip, 2. ohne zeitlichen Anfang.

Die Lösung der Frage hängt davon ab, ob Gregor beim "Bewegtwerden zur Zweiheit" als Zweiheit Vater und Sohn oder aber Sohn und Geist versteht. Diese Zweiheit als Vater und Sohn verstehen entspricht dem von Gregor und anderen [94] gelehrten Parallelismus des Doppelverhältnisses "Sohn zum Vater" wie "Geist zum Sohn", auch seiner, wenn auch nicht sehr deutlichen und nur selten ausgedrückten Lehre, daß der Geist durch den Sohn ausgeht. Außerdem wird so klar, warum der Sohn — der doch gleichewig wie der Geist vom Vater ausgeht — der zweite und der Hl. Geist der dritte ist.

Beachten wir, daß für Gregor Monarchie nicht nur die auf den Vater als ersten Ursprung zurückgeführte Alleinherrschaft des Vaters ist, sondern daß er als Subjekt und Träger dieser Monarchie die ganze Dreifaltigkeit betrachtet, alle drei Personen in der Einheit ihrer Natur und in der Einmütigkeit und Identität der schöpferischen Bewegung.

3. *Theologische Rede, Rede 29,16.*

Selbstverständlich leugnet Gregor nicht, daß beim Nennen von Vater und Sohn die eine Natur, das eine Wesen miteingeschlossen sind, wenn er in der gleichen Rede, in Nr. 16, vom Unterschied der gegenseitigen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist spricht. Er antwortet auf einen Einwurf: Entweder bezeichnet der Name "Vater" das Wesen (οὐσία) oder die Tätigkeit (ἐνέργεια). Seine Antwort lautet: Man muß nicht notwendig eins von den beiden wählen, sondern es gebe ein drittes: "daß nämlich der Name Vater (ὁ πατήρ) weder (ein Name) des Wesens ist noch der Tätigkeit, sondern der Beziehung (σχέσεως) und (ein Name, der anzeigt), wie sich zum Sohn der Vater ver-

[94] Zum Beispiel ATHANASIUS, *Epistula I ad Serapionem*: PG 26, 577B; 580B; *Ep. III ad Serapionem*: PG 26,633B-C. BASILIUS, *De Spiritu Sancto*, num. 43: PG 32,148A; 152a; und die berühmte Stelle: "Wie schreibt er (Eunomius) die Ursache des Geistes dem Eingeborenen allein zu..., da der Apostel den Geist bald (Geist) Christi nennt, bald Gottes (des Vaters)?" (*Contra Eunomium* II,34: PG 29,652). Th. DE RÉGNON S.J., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, IV, Paris 1892, sieht in der Formel "la formule latine renversée: A Filio Patreque procedit". (S. 27).

hält (καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ) oder der Sohn zum Vater" [95].

Dieser Text ist besonders wichtig, wenn man bedenkt, wie wenig entwickelt damals noch die Lehre von den innertrinitarischen Beziehungen oder Relationen war.

5. *Theologische Rede, Rede 31,8-9* [96].

Gregor wendet sich gegen die Pneumatomachen, die abermals mit einer Alternative argumentieren:

"Wir weisen also deine erste Unterscheidung (διαίρεσις) ab, nach der es kein Zwischenglied gibt zwischen ungezeugt und gezeugt. Mit dieser großartigen Unterscheidung verschwinden für dich auch im Augenblick die Brüder nnd Enkel, von denen du sprachst. Sie verschwinden, wie man die Verwicklungen eines Bandes sich auflösen sieht, wenn erst einmal der erste Knoten gelöst ist, und sie werden in der Theologie keinen Platz mehr beanspruchen können. Sage mir doch, wo du das Hervorgehen (τὸ ἐκπορευτόν) hinstellst, welches die Mitte hält in deiner Unterscheidung (μέσον ἀναφανὲν τῆς σῆς διαιρέσεως), und was uns von einem besseren Theologen, als du es bist, geoffenbart wurde, nämlich von unserem Heiland?" [97].

An diesem Text ist mehrerlei beachtlich. Doch vervollständigen wir erst das Zitat:

"Es sei denn, daß du um deines dritten Bundes willen aus deinem Evangelium jenes Wort ausgeklammert hast: 'der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht' (Joh 15,26); der, insofern er von dort ausgeht, nicht Geschöpf (ist); insofern er nicht gezeugt ist, nicht Sohn ist; insofern er aber in der Mitte steht zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem (καθ' ὅσον δὲ ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ μέσον), Gott (ist)" [98].

Gregor fügt hinzu, daß die ἀγεννησία des Vaters, die γέννησις des Sohnes und die ἐκπόρευσις des Geistes tiefe Gottesgeheimnisse sind für uns, die wir nicht einmal recht erkennen können, was sich unter unseren Füßen befindet [99]. Dann fährt Gregor fort:

"Aber, so sagen sie, was fehlt denn eigentlich dem Geist, um Sohn zu sein? Denn wenn ihm nichts fehlte, wäre er Sohn. Wir antworten: Es fehlt ihm nichts, (eben) weil Gott nichts fehlt. Doch hat der Unter-

[95] PG 36,96A.
[96] Siehe oben den Text zu Anm. 66.
[97] PG 36,141A-C.
[98] 141B.
[99] Rede 31,9.

schied (τὸ διάφορον) des Erscheinens/Zum-Vorschein-Kommens/der Offenbarung (τῆς ἐκφάνσεως), wenn ich so sagen darf, oder der Beziehung zueinander (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) [100], auch ihren Unterschied in der Benennung bewirkt. Es fehlt dem Sohn nichts, um Vater zu sein (denn das Sohnsein ist kein Mangel); doch ist er deshalb nicht Vater. Sonst müßte auch dem Vater etwas fehlen, um Sohn zu sein; denn der Vater ist nicht der Sohn. Aber das weist auf keinen Mangel hin, auch nicht auf eine Verminderung des Wesens (τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ὑφέσεως) [101]. Wenn wir aber von Ungezeugtsein (μὴ γεγεννῆσθαι), von Gezeugtsein (γεγεννῆσθαι) und von Hervorgehen (ἐκπορεύεσθαι) sprechen, so wurde dies zur Benennung (προσηγόρευσιν) für den Vater, den Sohn und, wie gesagt, den Heiligen Geist, damit das Unvermischte der drei Hypostasen in der einen Natur und Würde der Gottheit gewahrt bliebe. Denn nicht ist der Sohn Vater (einer ist nämlich der Vater), sondern das was (ὅπερ) der Vater ist; noch auch ist der Geist Sohn, weil er aus Gott stammt (ἐκ τοῦ θεοῦ), (denn einer ist der Eingeborene), sondern das was der Sohn ist. Eins sind die drei (ἓν τὰ τρία) durch die Gottheit, und das Eine ist drei durch die Eigentümlichkeiten (ταῖς ἰδιότησιν), damit weder das Eine sabellianisch sei noch die drei im Sinne der jetzigen üblen Trennung aufgefaßt würden" [102].

Es folgt ein klares Bekenntnis zur Gottheit des Heiligen Geistes.

An dieser Stelle fällt auf, daß Gregor zwar dem biblischen Texte ("der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht") als Ausspruch des Herrn eine große Bedeutung beimißt, daß er aber nicht dabei stehen bleibt, das Verhältnis des Geistes zum Vater zu bestimmen, sondern daß er mit Nachdruck einen Gedanken betont und wiederholt, um das Verhältnis des Geistes innerhalb der ganzen Trinität dogmatisch festzulegen. Dieser eine Gedanke besteht darin, daß Gregor im Unterschied zu seinem Gegner zwischen "ungezeugt" und "gezeugt" ein Mittelglied (μέσον) annimmt.

Zwei Fragen ergeben sich nun aus den angeführten Gedankengängen Gregors: 1. Wie verschwinden auf Grund seiner Theologie "die Brüder und Enkel" (von denen zuvor, in Nr. 7-8, die Rede war) in der Dreifaltigkeit? 2. Wie ist es zu verstehen, wenn das Ausgehen des Geistes in der Mitte steht zwischen Ungezeugt

[100] Vgl. oben, S. 23-24: *3. Theologische Rede*, Rede 29,16.
[101] Ὕφεσις ist eigentlich "Erschlaffung", "Herablassung".
[102] PG 36,141C-144A. Vgl. den Text bei HARKIANAKIS (s. Anm. 86), S. 97.

und Gezeugt, also zwischen Vater und Sohn, wo doch der Geist nicht die zweite Person der Gottheit ist, sondern die dritte?

1. Wenn Gregors Gegner von Brüdern und Enkeln in der Trinität faseln (bezüglich der Arianer siehe Athanasius, Ad Serapionem I,15) [103], so liegt dem eine doppelte Vorstellung zugrunde: a) Sohn und Geist gehen nebeneinander aus dem Vater hervor, ohne zueinander in direkter Beziehung zu stehen. b) Der Sohn geht unmittelbar aus dem Vater hervor und der Geist unmittelbar aus dem Sohn, ohne daß der Geist in unmittelbarer Beziehung zum Vater stünde. In beiden Vorstellungen fehlt eine unmittelbare Beziehung je zweier göttlicher Personen zueinander, im ersten Falle zwischen Sohn und Geist, im zweiten Falle zwischen Vater und Geist. Was sagt nun Gregor dazu? Er leugnet die Alternative seines Gegners: entweder ungezeugt oder gezeugt. Für ihn gibt es eine mittlere Lösung: datur tertium.

Diese Lösung stammt vom vorzüglichsten Theologen, dem Erretter/Heiland (σωτήρ), dessen Ausspruch bei Joh 15,26 von Gregor geltend gemacht wird. In der Tat liegt in diesen wenigen Worten: "der Heilige Geist, der vom Vater ausgeht" die Widerlegung der falschen Alternative der Gegner und der Grund dafür, daß "Brüder" und "Enkel" in der Trinität verschwinden müssen. Doch wieso? Der Ausdruck: "der vom Vater ausgeht" zeigt, daß Sohn und Geist nicht in derselben Weise vom Vater herkommen, also keine Brüder sind. Die ersten Worte aber: *"vom Vater"* zeigen, daß der Geist direkt vom Vater kommt, daß also der Geist kein Enkel des Vaters oder Sohn des Sohnes ist. Wenn aber der Geist direkt vom Vater kommt, dann ist das für Gregor ein Beweis dafür, daß er nicht Geschöpf, sondern Gott ist. Wenn er aber wie der Sohn direkt vom Vater kommt, so folgt darans doch nicht, daß er Sohn ist und so Bruder des Sohnes, eben weil er anders aus dem Vater hervorgeht als der Sohn.

Von Wichtigkeit ist auch die Beantwortung der Frage, ob in Nr. 9 die Worte: "der Unterschied der Beziehung zueinander" von der Beziehung des Geistes zum Sohn und umgekehrt oder von der Beziehung des Sohnes, bzw. des Geistes zum Vater gemeint sind. Von dieser letzten Beziehung ist unseres Erachtens

[103] PG 26,565C. Auch 1,25: PG 26,588Cf. Vgl. EPIPHANIUS, *Adversus haereses*: PG 41,1053C-D.

zunächst die Rede. Doch betrachtet Gregor im ganzen Zusammenhang alle zwischen den drei göttlichen Personen waltenden Beziehungen.

2. Dies wird klar, wenn wir eine genauere Antwort auf die Frage suchen, warum Gregor mit solchem Nachdruck von einem Zwischenglied oder Mittelweg spricht und was er darunter versteht [104].

Es handelt sich um die Mitte (μέσον) zwischen der ἀγεννησία des Vaters und der γέννησις des Sohnes, bzw. zwischen dem μὴ γεγεννῆσθαι und dem γεγεννῆσθαι, nicht aber um ein geschaffenes μέσον [105]. In der Mitte steht das ἐκπορευτόν, bzw. die ἐκπόρευσις oder das ἐκπορεύεσθαι des Geistes. Rein logisch betrachtet hat die ἀγεννησία, bzw. das μὴ γεγεννῆσθαι des Vaters passiven Sinn: der Vater ist nicht gezeugt (worden). Bezüglich der γέννησις des Sohnes könnte ein Zweifel entstehen, da dieses Wort zunächst

[104] Von einer solchen Mitte zwischen Vater und Sohn spricht auch Epiphanius, unter Berufung auf Joh. 15,26 und 16,14, in Nr. 8 des Ancoratus: PG 43,29.

[105] Zur Erläuterung verweisen wir auf GREGORS *Oratio 20, De dogmate et constitutione episcoporum*, Nr. 5-7: PG 35,1072A-1073B. Dort spricht Gregor von einem Mittelweg (μεσότης) zwischen der Lehre des Sabellius und des Arius (1072A-B): Man darf im Vater nicht die Würde des Prinzips mindern (τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα): "Er wäre nämlich Prinzip (ἀρχή) geringfügiger und wertloser Dinge, wenn er nicht Ursache (αἴτιος) der in Sohn und Geist geschauten Gottheit wäre" (1072C-D). Der Eingottglaube besteht, wenn Sohn nnd Geist auf eine Ursache (εἰς ἓν αἴτιον) bezogen werden ohne Zusammensetzung oder Vermischung (1073A). Der Vater ist ἄναρχος und (zugleich) ἀρχή. Der Sohn ist in keiner Weise ἄναρχος, jedoch ἀρχή aller Dinge: "Wenn ich aber sage Prinzip/Anfang (ἀρχήν), dann darfst du keine Zeit einführen noch irgend ein Mittelding (μηδὲ μέσον τι) aufstellen zwischen dem, der gezeugt hat, und dem Erzeugnis (τοῦ γεννήματος), noch darfst dn die Natur zerreißen/trennen, dadurch daß du übel/schlecht etwas einführst bei denen, die mitewig und zusammengefügt sind (τοῖς συναϊδίοις καὶ συνημμένοις). Wenn nämlich die Zeit des Sohnes früher (πρεσβύτερος) wäre, dann wäre sicherlich zuerst (πρώτως) ihre/seine (ἐκείνου) Ursache (αἴτιος) der Vater" (1073A-B). Dieser Text schließt das Dazwischenstehen eines geschaffenen Dinges aus und widerspricht daher nicht der Lehre Gregors, daß der Hl. Geist zwischen Ungezengtem und Gezengtem steht. Beachtlich ist die in Nr. 10 angeschlossene Mahnung: Wie darf ich, der ich zugleich Staub nnd Bild Gottes bin, neugierig erforschen wollen, wie der Sohn gezeugt wird und der Geist ausgeht (ἡ πρόοδος τοῦ πνεύματος...τὸ πνεῦμα προϊόν)? (1077A-C).

aktiven, dann auch passiven Sinn hat ([106]). Doch ist klar, daß γέννησις für den Sohn passiven Sinn hat, sowohl beim Vergleich mit dem passiven γεγεννῆσθαι wie auch einfach deshalb, weil das aktive Zeugen die Person des Vaters bezeichnet. In dieser Reihe kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch das rein logisch aktive (oder mediale) Ausgehen des Geistes von seiten des Vaters aktiv — der Vater ist ja αἰτία, αἴτιος —, von seiten des Geistes aber passiv aufzufassen ist. Mit anderen Worten, es geht um das, was die lateinischen Theologen später mit "spiratio passiva" bezeichnet haben, um die ausgehende dritte Person ([106]), wie auch das passive Gezeugtsein, das als "gezeugt vom Vater Ausgehen" die zweite Person der Gottheit, den Sohn bezeichnet.

Inwiefern erweist sich nun nach Gregor der Ausgang des Heiligen Geistes als Mitte zwischen Ungezeugt und Gezeugt? Gregor behauptet nur, und dies ganz entschieden, daß der Geist, "insofern er in der Mitte steht zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem, Gott ist", erklärt diese seine Behauptung jedoch nicht näher. War er sich dessen bewußt, daß darin scheinbar ein Paradox beschlossen ist? Steht doch in der überlieferten Reihe: "Vater, Sohn und Hl. Geist" (Mt 28,19) nicht der Geist in der Mitte, sondern der Sohn. Durch seine Behauptung sucht Gregor zwar die Stellung des Hl. Geistes innerhalb der Dreifaltigkeit näher zu bestimmen, bleibt aber gleichsam auf halbem Wege stehen. Das Symbolum von Konstantinopel hat nicht einmal diese Mittelstellung des Geistes in Erwägung gezogen oder auch nur angedeutet.

Für den katholischen Theologen liegt des Rätsels Lösung gerade in jenem angeblich westlichen Zusatz zum C, der den Gegensatz und die Trennung zwischen christlichem Osten und Westen im Verlauf der Jahrhunderte beträchtlich verschärft hat, im Filioque, das aber in seinem Kern durchaus keine westliche Erfindung ist, sondern sich bereits vor dem Konzil von Konstantinopel in der östlichen, griechischen Tradition findet. Wenn dem aber so ist, dann kann man, ohne in einen Anachronismus zu fallen, die Frage stellen, warum die Väter von Konstantinopel

([106]) Dazwischen steht: "τὸ Πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ", "Der Geist weht, wo er will" (Joh. 3,8), im Unterschied zu Joh. 20,21-23 ("Empfanget den Heiligen Geist!").

beim Ausgang des Heiligen Geistes die Erwähnung des Sohnes unterließen. Jugie versucht eine unter mancher Rücksicht einsichtige Antwort. Er urteilt: Eine solche Antwort bietet sich von selber an. Die Zusätze über den Hl. Geist haben den Zweck, die Irrlehre des Macedonius zurückzuweisen und die Gottheit des Hl. Geistes zu erklären. Dazu genügte es, daß der Ausgang des Geistes aus dem Vater deutlich ausgesprochen wurde, "da ja die Irrlehrer seinen Ausgang aus dem Sohn *zu stark* betonten, geschweige denn ihn leugneten", da sie lehrten, der Geist gehöre zu den Geschöpfen des Logos (vgl. Joh 1,3). Hätte man aber in C — so meint Jugie — vom Ausgang des Geistes *aus dem Vater durch den Sohn* gesprochen — eine Formel, die damals längst in Ost und West verbreitet war —, so wäre der Irrtum des Macedonius nur zweideutig getroffen worden, denn die Macedonianer hätten diese Formel in ihrem Sinne umbiegen können, als ob der Geist unmittelbar aus dem Sohn — und zwar als Geschöpf —, aus dem Vater aber nur mittelbar hervorgehe. Jugie weist außerdem darauf hin, daß das biblische παρά in C wohl deshalb in ἐκ verändert worden sei, weil so klarer herausgestellt werden konnte, daß es nicht um die äußere oder zeitliche Sendung des Geistes ging, sondern um seinen innertrinitarischen Ursprung ([107]).

Eine Schwierigkeit im zuletzt betrachteten Text Gregors rührt daher, daß er bald Ausdrücke gebraucht, die die spiratio passiva bezeichnen, wie τὸ ἐκπορευτόν, bald aber Ausdrücke, die zunächst auf die spiratio activa hinweisen, wie ἐκπόρευσις, dann aber auch den ganzen Ausgangsprozeß bezeichnen, wie den des Geistes (durch den Sohn) aus dem Vater. Die Mittelstellung (μέσον) des Hl. Geistes zwischen Vater und Sohn besteht nun, genau genommen, nicht in der spiratio passiva, d.h. der Person des Hl. Geistes als dritter, sondern in der spiratio activa, in der Vater und Sohn im Verhältnis zum Hl. Geist identisch sind, zusammenfallen und relativ dem Hl. Geist gegenübergestellt sind. Es handelt sich also gar nicht um einen "doppelten Ausgang" des Heiligen Geistes. Die Unterscheidung von spiratio activa und spiratio passiva bleibt beim Nazianzener undeutlich, ebenso die notwendige Korrelativität beider.

Daß nun die Mittelstellung des Geistes zwischen Vater und

([107]) Jugie, *De processione Spiritus Sancti* (s. Anm. 59), S. 110-111.

Sohn auf das Filioque hinweist, obschon Gregor nirgends vom Ausgang des Geistes aus dem Sohne spricht, wird bei einer vollständigeren Betrachtung seiner Geistlehre klarer ([108]).

In Aegyptiorum adventum, Rede 34,10.

Dort lesen wir: "Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes, ausgenommen die Ursächlichkeit (αἰτία), und alles, was der Sohn hat, ist auch des Geistes, ausgenommen die Sohnschaft (υἱότης) und all das, was leiblich von ihm ausgesagt wird in seiner Menschheit, die auch meine ist (διὰ τὸν ἐμὸν ἄνθρωπον)" ([109]).

Gregor scheint hier zwar ausdrücklich die Ursächlichkeit dem Vater allein vorzubehalten. Doch muß man genauer fragen, von welcher Ursächlichkeit die Rede ist, von Ursächlichkeit schlechthin oder von Ursächlichkeit dem Sohne oder nur dem Sohne gegenüber. Von dieser letzten ist die Rede. Denn im ersten Teil des Satzes betrachtet Gregor nur das Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Erst im zweiten Teil des Satzes betrachtet er das Verhältnis zwischen Sohn und Geist.

Außerdem läßt sich noch zweierlei bemerken ([110]): 1) Die Lesart αἰτία ist nicht einheitlich. Mehrere Handschriften haben, statt αἰτίας, ἀγεννησίας. 2) Gewöhnlich nennt Gregor die dem Vater allein vorbehaltene Eigentümlichkeit, die ἀγεννησία, das μὴ γεγεννῆσθαι ([111]). Wir sind deshalb berechtigt, hier αἰτία im Sinne von πρώτη αἰτία zu verstehen, wie dies z.B. in der 5. Theologischen Rede, Rede 31,5 erklärt wird: "Wenn wir nun auf die Gottheit blicken und die erste Ursache (τὴν πρώτην αἰτίαν) und die Alleinherrschaft (τὴν μοναρχίαν), zeigt sich uns eine Einheit; schauen wir aber auf jene, in denen die Gottheit ist, und auf jene, die aus der ersten Ursache (ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας) zeitlos und gleicher Ehre wert von ihr herkommen (ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως), dann werden drei angebetet" ([112]). Die Beziehung des Vaters zum Geist "durch den Sohn" wird hier übergangen.

([108]) JUGIE, S. 161-165; besonders S. 163, Anm. 2. Vgl. auch unsere Ausführungen in *Maksim Grek als Theologe* (= *OCA* 167), Rom 1963, S. 94-105.

([109]) PG 36,249D-252A.

([110]) JUGIE (s. Anm. 59), S. 164-165.

([111]) Siehe oben den Text zu Anm. 97-98.

([112]) PG 36,149A. Vgl. auch PG 36,76A-B.

In sancta lumina, Rede 39,11-12 ([113]).

Nr. 11. Gregor spricht vom Gottesgeheimnis. Es ist *ein* Licht und *drei* Lichter, drei wegen der Eigentümlichkeiten, man mag sie Hypostasen nennen oder Personen (πρόσωπα), eins aber wegen des Wesens oder der Gottheit. Gott "wird nämlich sozusagen unteilbar/untrennbar zerteilt/getrennt und geteilt/getrennt verbunden/zusammengefügt (διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως, ἵν'οὕτως εἴπω, καὶ συνάπτεται διῃρημένως)" ([114]). Gregor will, wie er anschließend sagt, weder übertreiben noch vermindern, die Einigung (ἕνωσις) nicht zur Vermischung (σύγχυσις) noch die Unterscheidung (διαίρεσις) zur Entfremdung (ἀλλοτρίωσις) werden lassen, und so den Arianismus wie den Sabellianismus vermeiden ([115]).

Im Gegensatz zu diesen beiden Systemen aber sagt Gregor([116]):

"Wir aber haben (nur) einen Gott: den Vater, von dem alles (kommt), und (nur) einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge (sind) (1 Kor 8,6), und (nur) einen Heiligen Geist, in dem alles (ist); wobei die Worte 'aus dem' und 'durch den' und 'in dem' nicht Naturen abtrennen (τεμνόντων) (denn keineswegs könnten die Verhältnisworte (αἱ προθέσεις) oder die Reihenfolge der Namen sich ändern), sondern die Eigentümlichkeiten ein und derselben unvermischten Natur kennzeichnen. Und dies wird dadurch klar, daß sie wieder in Eins zusammengebracht werden, wenn man nicht oberflächlich beim selben Apostel liest, nämlich: 'Aus ihm, und durch ihn, und zu ihm hin (εἰς αὐτόν) (ist) alles; ihm (sei) Ehre in Ewigkeit εἰς τοὺς αἰῶνας)! Amen (Röm 11,36)" ([117]).

Nr. 12. Gregor fährt fort:

"Der Vater ist der Vater und ohne Ursprung (ἄναρχος), denn er ist nicht aus jemandem. Der Sohn ist der Sohn und nicht ohne Ursprung (οὐκ ἄναρχος), denn er ist aus dem Vater. Nimmst du aber den zeitlichen Ursprung (τὴν ἀπὸ χρόνου ἀρχήν), dann ist er auch ohne Ursprung (ἄναρχος); ist er doch der Schöpfer der Zeiten, nicht der Zeit unterworfen. Der Heilige Geist ist in Wahrheit der Geist. Er geht zwar aus dem Vater hervor (προϊόν), aber nicht nach Art des Sohnes (οὐχ υἱϊκῶς),

([113]) M. J. ROUËT DE JOURNEL S.J., *Enchiridion Patristicum*, 1959[21], Nr. 1008-1009. Die Rede wurde gehalten am 6. Januar 381: PG 36,333-334.

([114]) PG 36,345.

([115]) 345D-348A.

([116]) Vgl. *Maksim Greh als Theologe* (s. Anm. 108), S. 97ff.

([117]) PG 36,348A-B. Diese Stelle wird von JOHANNES VON DAMASKUS zitiert: *De fide orthodoxa*, III,10; PG 94,1020B-C.

also auch nicht gezeugt, sondern durch Ausgang (ἐκπορευτῶς), wenn man um der Deutlichkeit willen in etwa auch neue Worte einführen (καινοτομῆσαι) [118] darf. Weder hört der Vater auf, ungezeugt zu sein, weil er gezeugt hat; noch auch hört der Sohn auf, gezeugt zu sein, weil er aus dem Ungezeugten ist. Wie sollte dies auch möglich sein? Denn auch der Geist geht weder in (den) Vater über noch in (den) Sohn, weil er hervorgegangen ist (ἐκπεπόρευται), und weil er Gott (ist) [119], auch wenn es den Gottlosen nicht/anders scheint, denn die Eigentümlichkeit ist unveränderlich (ἀκίνητος). Oder wie könnte sie eine Eigentümlichkeit bleiben, wenn sie bewegt und verändert würde?" [120].

An erster Stelle muß hervorgehoben werden, daß Gregor hier klar einen Parallelismus aussagt zwischen den innertrinitarischen Beziehungen einerseits und dem Verhältnis des dreifaltigen Gottes in den drei Personen zur Schöpfung (τὰ πάντα) andererseits. An den beiden von Gregor zitierten Schriftstellen ist klar die Rede von der göttlichen "Ökonomie", Schöpfung (1 Kor. 8,6: "Jesus Christus, durch den alle Dinge und auch wir das Dasein haben") und Heilsplan (Röm. 11,33-36 und Kap. 9-11). Dem Verhältnis der drei Personen zueinander entspricht ihr Verhältnis zur Kreatur [121].

Gregor liest den Text 1 Kor. 8,6 mit dem Zusatz "καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα", der sich schon bei Irenäus und Eusebius findet, aber in den kritischen Bibelausgaben in den Apparat verwiesen wird. Außerdem ist zu beachten, daß die Worte über den Hl. Geist von Gregor nach 1 Kor. 8,6 als "ἐν ᾧ τὰ πάντα" zitiert werden, nach Röm. 11,36 aber als "εἰς αὐτὸν τὰ πάντα". Gregor scheint damit andeuten zu wollen, daß in der Ordnung der Ökonomie, wie alles aus Gott und letztlich aus dem Vater als Urgrund hervorgeht, so alles, die gesamte Schöpfung, zu Gott zurückkehren soll (vgl. 1 Kor. 15,27-28). Die Stellung des Sohnes wird durchwegs als "δι' οὗ" oder "δι' αὐτοῦ", "durch den" und "durch ihn" charakterisiert. Dies muß man auch bei Beurteilung

[118] HOLL sagt von Gregor von Nazianz, bei ihm sei "die ängstliche Scheu des Basilius, von den biblischen Ausdrücken sich so wenig wie möglich zu entfernen", nicht vorhanden gewesen. HOLL (s. Anm. 65), S. 169. Nach Holl hat Gregor "eine ganze Musterkarte von Bezeichnungen seiner idiótes", d.h. der des Hl. Geistes: ebenda, S. 168-169.

[119] Vgl. EPIPHANIUS, *Ancoratus*, Nr. 8: PG 43,36C.

[120] PG 36,348A-C.

[121] Siehe dazu JUGIE, *De processione Spiritus Sancti* (s. Anm. 59), S. 127-128.

dessen, was folgt, vor Augen behalten. Wenn Gregor vom Sohne sagt, er sei ohne Anfang und nicht der Zeit unterworfen, so folgt daraus für jene Stellen, an denen er den Sohn "ἀρχή" nennt, daß er damit ein göttliches Attribut ausdrücken will: also entweder Prinzip einer göttlichen Person oder (vgl. Joh. 1,1ff.) Prinzip der gesamten Schöpfung (zusammen mit dem Vater). Das Ausgehen des Geistes aus dem Vater wird zuerst mit προϊόν, προϊέναι bezeichnet — es ist ein allgemeinerer Ausdruck, der von den Unterschieden der göttlichen Ausgänge absieht —, aber gleich anschließend näher bestimmt, und zwar doppelt, einmal im Gegensatz zum Ausgang des Sohnes (οὐχ υἱκῶς) und zweitens in sich, nach Joh. 15,26, als ἐκπορευτῶς. Ausdrücklich bemerkt Gregor, daß er zu größerer Klarheit auch vor Neuerungen in Worten nicht zurückschreckt [122].

Besonders wichtig im Rahmen unserer Untersuchung ist aber, was folgt. Gregor will zeigen, daß die Eigentümlichkeiten der drei Personen fest und unauswechselbar sind. Man beachte, wie er diesen Beweis bezüglich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes führt. Der Beweis nimmt natürlich Rücksicht auf die jeweilige Stellung der betreffenden Person innerhalb der Trinität, mit anderen Worten auf das zuvor genannte "aus ihm", "durch ihn" und "in ihm", bzw. "zu ihm hin". Erst wird das Verhältnis Vater-Sohn, die Bewegung von der Monas zur Dyas [123] betrachtet: Im Vater sind Ungezeugtsein und (aktives) Zeugen beisammen; das (aktive) Zeugen bewirkt nicht, daß er auch gezeugt ist; mit anderen Worten, das Verhältnis zum Sohn läßt ihn nicht in den Sohn übergehen, sondern unterscheidet ihn vom Sohn. Ebensowenig bewirkt im Sohn die Tatsache, daß er aus dem Ungezeugten stammt, den Verlust seines Gezeugtseins; mit anderen Worten, das Verhältnis zum Vater läßt ihn nicht in den Vater übergehen, sondern unterscheidet ihn vom Vater. Dann geht Gregor von der Betrachtung der Dyas zur Betrachtung der Trias über: Der Heilige Geist wird in seinem Verhältnis zu Vater und Sohn visiert: "Noch auch geht der Geist weder in (den) Vater über noch in (den) Sohn, weil er ausgegangen ist und weil er Gott (ist)". Wir unterstreichen, daß Gregor das Verhältnis des Geistes

[122] Vgl. oben die Anm. 118. "Neuerung" ist ein beliebter Einwurf orthodoxer Theologen gegen die katholische Lehrentfaltung.

[123] Vgl. oben, S. 21, und unten, S. 43 und 44.

zu Vater und Sohn "per modum unius", zusammen, in eins behandelt: "weder...noch" (ἤ...ἤ). Deshalb scheint uns ([124]), daß auch die beiden Erklärungsgründe — "ὅτι ἐκποπόρευται καὶ ὅτι θεός", Worte, die sich gleich an "oder in den Sohn" (ἢ εἰς υἱόν) anschließen — zusammen als "ἓν διὰ δυοῖν" genommen werden müssen oder wenigstens können und sich so in gleicher Weise auf den Vater beziehen wie auf den Sohn: Der Geist geht nicht in den Vater über, weil er von ihm ausgeht; denn der Ausgang, sein (passives) Ausgehen unterscheidet ihn ja gerade vom Vater. Der Geist geht nicht in den Sohn über, weil er von ihm ausgeht —, jedoch nicht als aus seiner ersten Ursache (πρώτη αἰτία) ([125]), sondern so, daß der Geist, wie vorher an dieser Stelle gesagt wird, *durch den Sohn* vom Vater kommt —; denn dieser Ausgang, sein (passives) Ausgehen vom Sohne, unterscheidet ihn ja gerade von ihm.

Ohne diese persönliche innertrinitarische Beziehung hätte der Hl. Geist keine direkte Beziehung zum Sohn. Seine Beziehung zum Sohn wäre nur indirekt, über den Vater, von dem Sohn und Geist ausgehen, oder insofern Sohn und Geist (wie auch der Vater) desselben Wesens, ein einziger Gott sind. Doch konstituiert der "Besitz" der einen göttlichen Natur keinen realen Unterschied zwischen Person und Natur ([126]). Gregor fügt aber noch ausdrücklich hinzu, daß wegen der gemeinsamen göttlichen Natur der Geist weder in den Vater übergeht noch in den Sohn, eben weil — wie der Zusammenhang zeigt — die Unterschiede, die durch das ἐκ, διά und ἐν, bzw. εἰς zustandekommen, unverrückbar bleiben.

Bezüglich der beiden Erklärungsgründe "ὅτι ἐκποπόρευται καὶ ὅτι θεός" läßt sich noch fragen, warum der erste nur vom Verhältnis des Geistes zum Vater und nicht zum Sohn von Gregor gemeint sein soll, wo doch der zweite, der der Gottgleichheit, vom Geist zum Vater wie zum Sohne gilt.

Mir scheint, daß keine der von Gregor gebrauchten Formeln, mit denen er den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater bezeichnet, logisch oder theologisch den Sohn als Prinzip ausschließt, daß jede dieser Formeln für den Ausgang des Heiligen Geistes durch den Sohn, im Sinne von "auch aus dem Sohn" offen bleibt. Dies gilt von der als "ἓν διὰ δυοῖν" betrachteten Formel "ὅτι ἐκποπόρευται καὶ ὅτι θεός", dies gilt von der Gegenüberstellung von γέννημα/Sohn und πρόβλημα/Hl. Geist, wie auch von ὑϊκῶς, vom Ausgang des Sohnes aus dem Vater gesagt, und ἐκπορευτῶς, vom Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater. Gewiß sind ἐκπορευτῶς und πρόβλημα von Gregor zunächst ausdrücklich von der Beziehung zwischen Vater und Geist gemeint. Aber Gregor schließt an keiner Stelle ausdrücklich von dieser Ausgangsart den Sohn aus, d.h. eine aktive Beteiligung des Sohnes, ja er schließt diese ein, besonders dadurch daß er den Geist durch den Sohn in innertrinitarischer Bewegung ausgehen läßt ([127]). Der Grund dieser unbestimmten Offenheit oder offenen Unbestimmtheit liegt vor allem darin — wie bereits bemerkt worden ist ([128]) —, daß Gregor im Verhältnis zwischen Vater und Geist, zwischen Vater, Sohn und Geist, seine ganze Aufmerksamkeit auf die passive Hauchung (die spiratio passiva) richtet und den Einschluß des Sohnes in die aktive Hauchung (die spiratio activa) nicht zuende denkt, u.a. weil er Joh. 16,13-15 nicht auswertet. Wir haben versucht, die bezeichnenden Stellen, an denen Gregor direkt oder indirekt vom Ausgang des Hl. Geistes spricht, daraufhin zu prüfen, ob sie für eine einschränkende antifilioquistische Auslegung geltend gemacht werden können.

([124]) Anders als wir es früher dargestellt haben: *Maksim Grek als Theologe* (s. Anm. 108), S. 96-97. Dort legten wir drei mögliche Deutungen vor, ließen aber die Frage offen.

([125]) Vgl. oben, S. 30.

([126]) Auch wenn Gregorius Palamas dies später behaupten wird.

Pfingsten, Rede 41,9.

In seiner Pfingstrede sagt Gregor:

"Der Heilige Geist war zwar immer, ist es und wird es sein, er hat weder Anfang noch Ende (οὔτε ἀρξάμενον οὔτε παυσόμενον), sondern ist stets Vater und Sohn beigeordnet (συντεταγμένον) und beigezählt. Denn es geziemte sich nicht, daß (der) Sohn je dem Vater noch (der) Geist dem Sohne fehlte. Durch ihn wird der Vater erkannt und der Sohn verherrlicht, und von ihnen allein wird er erkannt (vgl. Mt. 11,27 und 1 Kor. 2,10-11). Ihm kommt zu Beiordnung/Mitordnung/Zuordnung (σύνταξις), *eine* Gottesverehrung (λατρεία), Anbetung (προσκύνησις), Macht, Vollkommenheit, Heiligkeit. Was soll ich weitschweifig reden? Alles, was der Vater hat, gehört dem Sohn, ausgenommen das Ungezeugtsein. Alles, was der Sohn hat, gehört dem Geiste, ausgenommen das Gezeugtsein (πάντα ὅσα ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας. πάντα ὅσα ὁ υἱὸς, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως). Diese (Benennungen) (ταῦτα) trennen — wenigstens nach meiner Ansicht — nicht Wesenheiten ab, sondern sind Bestimmungen der/einer Wesenheit (ταῦτα δὲ οὐκ οὐσίαν ἀφορίζει, ... περὶ δὲ οὐσίαν ἀφορίζεται)" ([129]).

([127]) Siehe unten, S. 43.

([128]) Oben, S. 29.

([129]) PG 36,441A-C.

Der Hl. Geist erscheint hier als dritter in der Zusammenordnung mit Vater und Sohn, und doch in vollkommener Gleichheit als Gott.

Das Verhältnis des Geistes zum Sohn wird parallel dem Verhältnis des Sohnes zum Vater ausgedrückt: Nie fehlte der Geist dem Sohn wie nie der Sohn dem Vater. Alles, was der Vater ist/hat, ist des Sohnes/gehört dem Sohne; alles, was der Sohn ist/hat, ist des Geistes/gehört dem Geist. Es fällt auf, daß Gregor hier beidemal das Zeitwort ausläßt und es dem Hörer, bzw. Leser überläßt, es zu ergänzen. Aber wie? "ist" oder "hat", griechisch ἐστίν oder ἔχει? Zwar legt die gleich zu erwähnende Anspielung auf Joh. 16,15 nahe ἔχει zu ergänzen. Nach unserer Meinung kann jedoch beides zugleich ergänzt werden, da wir uns in der rein göttlichen innertrinitarischen Ebene befinden. Wegen der absoluten substantiellen, wesentlichen Einheit der Gottheit, wegen Gottes vollkommenster Einfachheit und Identität gilt, daß er alles ist, was er hat und alles hat, was er ist [130].

Dieses Verhältnis entspricht vollkommen der Auffassung des Basilius, "Über den Heiligen Geist", 17,43: "Wie sich der Sohn zum Vater verhält (ἔχει . . . πρός), so auch zum Sohn der Geist (τὸ πνεῦμα τῷ υἱῷ συντέτακται)" [131]. Ihm, Basilius, will Gregor in der Geisttheologie folgen, wie er in seiner Lobrede auf ihn sagt [132].

Auffallen muß allerdings, daß Gregor bei Aufstellung dieses Verhältnisses die von ihm sonst immer wieder betonte direkte Beziehung des Geistes zum Vater ("der vom Vater ausgeht") unbeachtet läßt. Doch ist es weder nötig noch möglich, immer alle zwischen den drei göttlichen Personen waltenden Beziehungen ausdrücklich zu erwähnen. Dies gilt auch, wenn an einer bestimmten Stelle vom Ausgang des Geistes aus dem Vater ohne gleichzeitige Nennung des Sohnes theologisiert wird. So könnte man in der Zusammenfassung Gregors ("Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes, ausgenommen das Ungezeugtsein; alles, was der Sohn hat, ist des Geistes, ausgenommen das Gezeugtsein.) ein weiteres Glied vermissen: "Alles, was der Vater hat, ist des Geistes, ausgenommen das Ungezeugtsein".

[130] Vgl. miteinander Joh. 16,15a ("Alles, was der Vater hat, ist mein") und Joh. 10,30 ("Ich und der Vater sind eins").

[131] PG 32,148. Vgl. oben Anm. 94.

[132] *In laudem Basilii Magni*, 67; 69: PG 36,584C-585A; 589A-C.

Wichtig aber ist, daß in den Worten Gregors: "Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes" eine Anspielung liegt auf Joh. 16,15 ("Alles, was der Vater hat, ist mein. Darum habe ich gesagt, daß er von dem Meinigen nimmt und euch verkünden wird"). Gregor spricht im Zusammenhang klar von den innertrinitarischen Beziehungen. In diesem Worte des Herrn wie auch in der sich darauf gründenden Theologie des Nazianzeners liegt einschlußweise das Filioque. Vater und Sohn sind einander entgegengesetzt, unterscheiden sich voneinander nur durch das Ungezeugtsein und das Gezeugtwerden. Wir Späteren würden allerdings erwarten: durch das (aktive) Zeugen und das (passive) Gezeugtwerden. Warum spricht Gregor vom Ungezeugtsein und nicht vom aktiven Zeugen? Wohl deshalb, weil die Gegner stets das Ungezeugtsein des Vaters betonen. Vater und Sohn unterscheiden sich aber nicht in allem übrigen, z.B. in ihrer Beziehung zum Hl. Geiste. Weil diese vollkommene Einheit von Vater und Sohn gegenüber dem Heiligen Geiste besteht, ist der Geist sowohl Geist des Vaters wie des Sohnes; er kommt sowohl vom Vater (Joh. 15,26), wie auch der Sohn ihn vom Vater sendet (ebenda) und wie er von dem nimmt, was des Sohnes ist (Joh. 16,15). Über die biblische Stelle (Joh. 16,15) hinaus aber fügt Gregor hinzu: "Alles, was der Sohn hat, ist des Geistes, ausgenommen das Gezeugtsein". Wenn wir die Worte Gregors: "Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes, ausgenommen das Ungezeugtsein" ernst nehmen, so enthalten sie einschlußweise die Wahrheit, daß der Geist dem Sohne dadurch entgegengesetzt ist, daß im Gezeugtsein dem Sohne vom Vater auch das Hauchen des Heiligen Geistes mitgeteilt wird. Im passiven Gezeugtsein des Sohnes vom Vater ist enthalten das aktive Hervorbringen des Geistes, dem das passive Hervorgehen des Geistes entspricht, d.h. relativ entgegengesetzt ist.

Wenn zwischen Vater und Sohn vollkommene Einheit besteht, mit Ausnahme dessen, daß der Vater alles aus sich ursprungslos ist, hat oder besitzt, der Sohn aber alles vom Vater durch die Zeugung erhält, dann erstreckt sich diese Einheit von Vater und Sohn auch auf ihr einiges, gemeinsames Verhältnis zum Heiligen Geiste. So gesehen ist der Hl. Geist in seinem gemeinsamen Ursprung aus Vater und Sohn Einigungsband zwischen der ersten und zweiten Person der Trinität, er steht in der Mitte, nimmt unter dieser Rücksicht die mittlere Stellung

ein, wie das Gregor behauptet, aber nicht im einzelnen ausführt.

Da der Hl. Geist als dritte Person nur hervorgeht und nicht Ursache oder Prinzip einer anderen göttlichen Person ist, ergab sich in der pneumatologischen Kontroverse von selbst eine gewisse Verengung der Perspektive, nämlich den Geist vor allem als hervorgebracht, als spiratio passiva zu sehen, wobei die Theologie der aktiven Seite in Vater und Sohn zu kurz kam. Denn Eigentümlichkeit des Vaters ist nicht nur das logisch passiv konzipierte Ungezeugtsein, sondern vor allem auch das aktive Zeugen des Sohnes. Da im Satz: "der vom Vater ausgeht" (Joh. 15,26) Subjekt der Aussage der Hl. Geist ist, bleibt unausgesprochen, daß der Vater, insofern er den Hl. Geist hervorbringt, aktiv, und der Geist, insofern er vom Vater hervorgebracht wird, passiv ist. Selbstverständlich kennt Gregor auch die aktive Seite der göttlichen Ausgänge, aber fast ausschließlich im Vater, der ersten Ursache (πρώτη αἰτία) (133), dem Erzeuger (γεννήτωρ) (134), dem Hervorbringer (προβολεύς) (135).

Ostern, Rede 45,9.

Wie in der Pfingstpredigt, so beschäftigt auch in der Osterpredigt den Theologen Gregor das Problem der Prinziplosigkeit, bzw. der Anfangslosigkeit der göttlichen Personen. Vom Worte Gottes, dem Sohne, sagt er: "Er war das Wort Gottes (ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος), der Vorzeitige (ὁ προαιώνιος), der Unsichtbare, der Unumschreibbare (ἀπερίληπτος), der Unkörperliche, das Prinzip aus dem Prinzip (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή), das Licht aus dem Lichte, die Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit, das Abbild des Urbildes (τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου), das nicht bewegte Siegel, das unveränderliche Bild, Inbegriff und Gedanke des Vaters (ὁ τοῦ πατρὸς ὅρος καὶ λόγος)" (136). Dieses Wort Gottes ist Mensch geworden (137). Im angeführten Teil dieses Zitates handelt es sich

(133) Z.B. Oratio 31,14: PG 36,149A.
(134) Carmina: PG 37,632A; PG 36,76B.
(135) Rede 29,2: PG 36,76B.
(136) PG 36,633C. So auch PG 37,1016A-1017A. Siehe unten, S. 44.
(137) PG 36,633C-D.

aber nur um den göttlichen Logos, nicht um seine menschliche Natur, von der erst anschließend die Rede ist. Mitten drin wird der Logos "das aus dem Prinzip (stammende) Prinzip" genannt. Während Gregor sonst den Vater des öfteren als ἄναρχον ("ohne Oberhaupt") dem Sohn als ἀρχή ("Sprößling"/Ursprung) gegenüberstellt (138), erscheinen hier beide als ἀρχή: Der Vater ist ἀρχή und der Sohn ist ἀρχή. Was bedeutet nun hier ἀρχή, Prinzip einer göttlichen Person oder des geschaffenen Weltalls? 'Αρχή in Anwendung auf den Vater bedeutet aber — wie ausdrücklich gesagt wird — "Prinzip einer göttlichen Person sein", nämlich der Vater des Logos. Der Logos-ἀρχή stammt aus dem Vater-ἀρχή. Nimmt man aber "Prinzip" in Anwendung auf den Vater als "Prinzip einer göttlichen Person", so läßt sich erwarten, daß "Prinzip" in Anwendung auf den Sohn gleichermaßen als "Prinzip einer göttlichen Person" verstanden wird; andernfalls bestünde keine Gleichheit. Denn dann hieße "Prinzip" vom Vater gesagt "Prinzip einer göttlichen Person" und zugleich "Prinzip aller geschaffenen Dinge", in Anwendung auf den Sohn aber nur das zweite: "Prinzip aller geschaffenen Dinge" (vgl. Joh. 1,1ff.). Allerdings bestünde diese Gleichheit in etwa auch, wenn ἀρχή sowohl vom Vater wie vom Sohn gesagt, jedesmal nur als Prinzip der geschaffenen Dinge verstanden würde, wobei aber gerade die ausdrückliche Betonung dessen, daß der Logos aus dem Vater-ἀρχή-Prinzip hervorgeht, übergangen werden müßte. Man kann daher wohl, dem Gedanken des Nazianzeners entsprechend, in Anwendung sowohl auf den Vater wie auf den Sohn beides einschließen: Prinzip innerhalb der Gottheit, innertrinitarisches Prinzip, wie auch Prinzip der gesamten Schöpfung. Die übrigen Aussagen bestätigen, daß hier die volle Gleichheit von Vater und Sohn — soweit die ἰδιότητες nicht in Frage kommen (139) — gemeint ist: Licht vom Licht (innertrinitarisch), Abbild des Urbildes (innertrinitarisch), das nicht bewegte Siegel, das unveränderliche Bild (beides innertrinitarisch, um die vollkommenste Gleichheit ohne Abweichungen zu bezeichnen), Innbegriff und Gedanke des Vaters (innertrinitarisch), um anzudeuten, daß der Sohn mit einem einzigen unendlichen Gedanken die Gottheit des Vaters widerspiegelt, und

(138) Unten, S. 40f.
(139) Oben, S. 35ff.

mitten drin Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit (heilsökonomisch, im Sinne von Joh. 5,21: "Wie der Vater Tote auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will"). Nun ist oder kann aber der Sohn innertrinitarisches Prinzip nur sein in Bezug auf den Hl. Geist, während dieser nicht vermag, innertrinitarisches Prinzip zu sein, da die trinitarische Bewegung in ihm zum Abschluß kommt (140).

Wenn man jedoch bedenkt, daß oben zwischen den nur innertrinitarischen Prädikaten das heilsökonomische von der Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit steht, dann könnte im Gedanken Gregors auch ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή vielleicht auf "Prinzip aller geschaffenen Dinge" beschränkt gewesen sein.

Abschiedsrede.

Auf dem Höhepunkt seiner im Jahre 381 gehaltenen Abschiedsrede an das Volk von Konstantinopel, in der er auch von den Vätern des Konstantinopler Konzils seinen Rücktritt als Bischof der Hauptstadt erbittet, wendet er sich dem Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit zu, das im Mittelpunkt der damaligen Streitigkeiten stand (141). Er lobt das Volk, das mit ihm einig geht in der Bereitschaft zum Martyrium für den Glauben an die Trias (142):

"Um es im einzelnen kurz auseinanderzusetzen: Ursprungloses (ἄναρχον) und Ursprung (ἀρχή) und das, was mit dem Ursprung ist (τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς) (sind) ein Gott. Weder ist das Ursprunglose noch auch das Ungezeugtsein (τὸ ἀγέννητον) des Ursprunglosen Natur; denn keine Natur ist, was etwas nicht ist, sondern was es ist (ὅ τι μὴ τόδε . . ., ἀλλ' ὅ τι τόδε); (Natur ist) die Behauptung dessen, was ist (ἡ τοῦ ὄντος θέσις), nicht das Aufheben dessen, was ist. Noch wird der Ursprung (ἡ ἀρχή) durch das Ursprung-Sein (τῷ ἀρχὴ εἶναι) vom Ursprunglosen geschieden. Denn nicht ist der Ursprung für es Natur, wie auch für es das Ursprunglose nicht (Natur ist). Diese Bestimmungen betreffen zwar die Natur, sind aber nicht Natur (περὶ γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις). Auch ist das, was mit dem Ursprunglosen ist (τὸ μετὰ τοῦ ἀνάρχου) und das, was mit dem Ursprung ist (καὶ τῆς ἀρχῆς), nicht etwas anderes als jene. Es heißt aber der Ursprunglose Vater (ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ Πατήρ), der Ursprung Sohn, der, welcher mit dem Ursprung ist, Heiliger Geist. *Eine* Natur aber haben die drei, Gott (143). Die Einigung (ἕνωσις) aber ist der Vater, aus dem und auf den hin das folgende zurückgeführt wird (ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς), nicht um vermischt zu werden, sondern um sich anzuschließen (οὐχ'ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι), da weder die Zeit sie scheidet noch der Wille noch die Macht. Diese nämlich haben bewirkt, daß wir viele (πολλά) sind, wobei jedes einzelne zu sich selbst und zn dem anderen in Zwiespalt steht. Denen aber, die eine einfache Natur haben und für die das Sein dasselbe ist, für die ist auch das Eine entscheidend (οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτόν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον)" (144).

(140) Oben, S. 21ff.; 31ff.; und unten S. 43f.
(141) PG 36,457-492.
(142) Nr. 15: PG 36,476A.

Es folgt ein Glaubensbekenntnis an den Vater und den Sohn und den Hl. Geist, Gott gleichen Wesens und gleicher Ehre (145).

Gregor bestimmt die drei göttlichen Personen durch das ἄναρχον, die ἀρχή, und das μετὰ τῆς ἀρχῆς. Gemeinsam ist diesen Bestimmungen, daß in ihnen als Bestandteil das Wort ἀρχή vorkommt. Demnach muß ἀρχή jedesmal, wenigstens irgendwie, dieselbe Bedeutung haben. Für den Vater wird gerade die ἀρχή geleugnet, für den Sohn aber behauptet und für den Hl. Geist irgendwie mitbehauptet (146).

Das Wort ἀρχή hat jedoch viele Bedeutungen: 1) Anfang, Beginn, Ursprung, Geburt; Erstling, Sprößling. 2) Urgrund, Ursache, Prinzip. 3) Anführung, Herrschaft. Es kann also sowohl das Ausgehen, Beginnen bedeuten wie das, was ausgeht, und auch das, wovon etwas ausgeht. Da nun aber die ἀρχή als "etwas, was ausgeht", oder "was ein Oberhaupt (über sich) hat" in ἄναρχον für den Vater geleugnet wird, so scheidet hier die erste Bedeutung für den Vater aus (147). Denn, was vom Vater geleugnet wird, ist nicht, daß er in der Dreifaltigkeit Ursache oder Prinzip (anderer) ist — er ist dies nämlich in vorzüglicher Weise als allererste Ursache und erstes Prinzip —, sondern es wird vom Vater geleugnet, daß er einen Ursprung (aus einem anderen) hat, daß er einer Herrschaft unterworfen ist. Im Gegensatz zum Vater wird vom Sohn gerade behauptet, daß er ἀρχή ist, d.h. Ursprung (aus dem Vater), Ausgang (aus dem Vater) (vgl. Kol. 1,15: "der

(143) Das Wort "Gott" fehlt nach anderer Überlieferung.
(144) PG 36,476A-B. Vgl. oben, S. 35ff.
(145) PG 36,476C-477A.
(146) Vgl. darüber Holl, *Amphilochius* (s. Anm. 65), S. 242f.
(147) Vgl. oben, S. 31f.

Erstgeborene vor aller Schöpfung"). Aus der Tatsache, daß ἀρχή auch die, wenn auch abgeleitete Bedeutung von Prinzip oder Ursache hat, kann ich also hier im Zusammenhang nicht darauf schließen, daß Gregor den Sohn als Ursache oder Prinzip des Geistes betrachtet, es sei denn, daß ich die zur Diskussion stehende Reihe — im Widerspruch zur gemeinsamen Bedeutung der Sprachwurzel "arch" ("erst") (in ἄναρχον, ἀρχή und μετὰ τῆς ἀρχῆς) — mit "prinziplos", "Prinzip" und "mit dem Prinzip" übersetzte, wobei dann für den Vater "prinziplos" doppelsinnig wird, d.h. "der kein Prinzip hat", aber "der (dennoch) Prinzip ist"; und es fragt sich, warum dann das "Prinzip-Sein" vom Vater geleugnet, vom Sohn aber behauptet würde, wo doch beide darin übereinkommen [148].

Dazu kommt, daß Gregor an dieser Stelle sein Augenmerk besonders darauf richtet, daß in der Dreifaltigkeit der Vater die Einigung, die Einheit bewirkt. Die Einignngsrolle oder Einigungsfunktion des Sohnes bleibt impliziert. Der Vater ist der, "aus dem und auf den hin das Folgende zurückgeführt wird". Wie aber Sohn und Geist aus dem Vater sind und auf ihn zurückgeführt werden, "nicht um vermischt zu werden, sondern um sich anzuschließen", wird nicht näher bestimmt, sondern nur angedeutet. Zweimal nämlich — am Anfang und gegen Ende des Abschnittes — nennt Gregor den Hl. Geist "das, was mit dem Ursprung ist". Hiermit ist eine enge Verbundenheit von Sohn und Geist ausgedrückt. Da Gregor aber, zwischen den beiden Stellen, dieses "Zusammen-Sein mit" (μετὰ) zugleich von Sohn und Vater wie von Geist und Sohn aussagt ("auch ist, was mit dem Ursprunglosen ist, und das, was mit dem Ursprung ist, nicht etwas anderes als jene", wobei durch dieses "jene" einmal der Sohn dem Vater und Geist, das andere Mal der Geist dem Vater und Sohn gegenübergestellt wird), so liegt der Gedanke nahe, daß dieses Zusammensein von Geist und Sohn dem Verhältnis des Zusammenseins von Sohn und Vater entspricht, eine Entsprechung, die dem Nazianzener nicht unbekannt ist [149]. Nun aber besteht dieses Zusammensein des Sohnes und Vaters darin, daß der Sohn vom Vater ausgeht. Folgerichtig betrachtet aber

(148) Etwas verschieden über die Reihe urteilt JUGIE, *De processione Spiritus Sancti* (s. Anm. 59), S. 162 mit Anm. 5.

(149) Oben, S. 35ff.

bedeutet dies, daß das Zusammensein von Geist und Sohn ebenso darin begründet ist, daß der Geist *auch* vom Sohne ausgeht.

Zwei weitere Texte mögen hier vorgelegt werden, beide aus den Gedichten Gregors, der erste aus der theologischen, der zweite aus der historischen Reihe.

Carminum Liber I, Theologica.

Hier schreibt Gregor über den dreifaltigen Gott: "(Sei) gnädig, gnädig uns, heilige Dreifaltigkeit, gehend (ἰοῦσα) zu Einem aus Einem (εἰς ἓν ἰοῦσα ἐξ ἑνός), leuchtend mit strahlenden Augen heute, zuletzt aber strahlender (uns), denen du aufgeleuchtet bist: ein Gott aus dem Erzeuger durch den Sohn zum großen Geist (εἷς Θεὸς ἐκ Γενέταο δι' Υἱέος ἐς μέγα Πνεῦμα), wobei die Gottheit in Vollkommenen vollkommen bleibt (ἱσταμένης θεότητος ἐνὶ τελέοισι τελείης)" [150].

Gleichsam dynamisch und statisch wird hier mit wenigen Zügen das Geheimnis der Dreifaltigkeit beschrieben: Die Trias [151] geht (ἰοῦσα) und besteht (ἱσταμένης). Die Dynamik, die "Bewegung", verläuft aus Einem zu Einem, aus dem Erzeuger — durch den Sohn — zum großen Geist. Bei der Beschreibung dieser Dynamik fällt auf, daß erst nur Anfang und Ende der Bewegnng, Vater und Geist, genannt werden, während gleich anschließend diese dreifaltige Dynamik oder Bewegnng vom Vater *durch den Sohn* zum Hl. Geist verläuft oder geht. Will Gregor dadurch ausdrücken, daß beides wahr ist, daß nämlich der Vater eine direkte Beziehung zum Hl. Geist, der von ihm ausgeht, hat, und zugleich eine andere, unter dieser Rücksicht indirekte Beziehung, nämlich durch den Sohn? Daß der Sohn in dieser Bewegung das Bindeglied zwischen Vater und Geist darstellt, mit anderen Worten, daß der Sohn vom Vater kommend, dem Vater vollkommen gleich, dem Hl. Geist die göttliche Natur mitteilt und so seinerseits der Geist das Einigungsband zwischen Vater und Sohn ist und in der Mitte zwischen Vater und Sohn steht, dürfte eine Bestätigung in anderen Texten Gregors finden [152].

(150) PG 37,632A.

(151) Oben, S. 21f., ist Subjekt der Bewegung die μονάς, und unten, S. 44f., ist Subjekt der Bewegung der Sohn.

(152) Siehe oben, S. 24ff.; 27ff.

Gregor vergleicht die drei göttlichen Personen poetisch mit drei strahlenden Augen. Jedes dieser Augen ist wie die ganze Dreieinigkeit vollkommen. Vielleicht darf oder wahrscheinlich muß man in dem "heute" (ὑπαυγάζουσα σήμερον) das Heute der Ewigkeit verstehen (Hebr. 1,5; Ps. 2,7): Das innertrinitarische dreifache Licht strahlt von Ewigkeit zu Ewigkeit, während mit dem "zuletzt" (ὑστάτιον) die Offenbarung der Dreifaltigkeit in der Zeit zu verstehen ist (vgl. Hebr. 1,1-2: "vor Zeiten (πάλαι)" und "in dieser Endzeit (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων)".

Carminum Liber II, Historica, I Poemata de seipso.

In diesem sehr aufschlußreichen Text wendet sich Gregor nacheinander an die drei Personen der Dreifaltigkeit:

"Allerhalter (Παντοκράτωρ) ([153]), Ungezeugter, sowohl Urgrund/Prinzip (ἀρχή) als auch Vater eines Urgrunds/Prinzips (ἀρχῆς), (des) unsterblichen Sohnes, großes Licht gleichen Lichtes (ὁμοίου φωτός), das aus Einem zu Einem geht (ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν ἰόντος) durch unberechenbare Gründe (ἀτεκμάρτοισι λόγοισιν)! Sohn Gottes, Weisheit, König, Wort und Untrüglichkeit (ἀτρεκίη), Bild des Urbildes, gleiche Natur des Erzeugers (φύσις γεννήτορος ἴση), Hirt, Lamm und Opfer, Gott, Sterblicher und Hoherpriester! Und Geist, der vom Vater kommt (Πνεῦμα θ'ὁ πατρόθεν εἶσι), unseres Geistes (νόου) Licht, das zu Reinen kommt (ἐρχόμενον καθαροῖσι) und Gott als Licht bestätigt, sei gnädig...! Ich schwor beim Worte selbst, das mir ist größter Gott, aus Urgrund Urgrund (ἐξ ἀρχῆς ἀρχή), vom unsterblichen Vater, Bild (des) Urbildes, gleiche Natur des Erzeugers (φύσις γεννήτορος ἴση), der auch ins Leben der Sterblichen vom Himmel her kam (φθάσε)" ([154]).

Hier wird der Vater nicht τὸ ἄναρχον genannt ([155]), sondern in gleicher Weise wie der Sohn ἀρχή wie in der Osterpredigt ([156]). 'Αρχή und dann nachher *ἐξ ἀρχῆς ἀρχή* kann hier nicht "Ursprung" bedeuten, insofern es für Vater und Sohn in gleicher Weise gebraucht wird, da der ungezeugte Vater nicht Ursprung ist noch

([153]) C. Capizzi S. J., ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (*Saggio d'esegesi letterario-iconografica*) (= *OCA* 170), Rom 1964, verweist auf die folgenden Stellen, an denen das Wort sich beim Nazianzener findet: 1) Oratio theol. II,12: PG 36,41 (S. 58). 2) Or. XXXI, theol. V: PG 36,168A (S. 75, Anm. 42). 3) Or. XL, In Pentec., 9: PG 36,441B (S. 75, Anm. 42).

([154]) PG 37,1016A-1017A.

([155]) Siehe oben die Anm. 138; auch oben, S. 31f.

([156]) Oben, S. 38f.

genannt werden kann. Gregor erklärt auch, warum der Sohn Urgrund ist: Er ist das Licht, das "vom Einen zum Einen geht". Doch, was bedeutet dies? Der Sohn ist innergöttliches Licht, in innergöttlicher Bewegung, dann aber auch, als Gott und sterblicher Mensch, Urgrund der Erlösung der Menschen.

Gregor sagt, das Licht vom Vater, der Sohn, "geht vom Einen zum Einen". In der 3. Theologischen Rede betrachtet Gregor die innertrinitarische Bewegung in ihrem Ausgang vom Vater her ([157]). Auch hier wird zunächst der Vater als Urgrund erwähnt, dann aber die innertrinitarische Bewegung des Sohnes gekennzeichnet: Er geht — in unergründlicher Weise — vom Einen, d.h. vom Vater, zum Einen, d.h. zum Hl. Geist (nicht vom Vater zum Sohn, denn dies hieße ja "vom Vater zum Sohn", vom Vater zu sich selbst). Als Abbild des Vaters ist der Sohn dem Vater zugewandt, auf ihn bezogen, von ihm abhängig. Er geht aber vom Vater zum Geist. Wie er durch seinen Ausgang vom Vater als Sohn persönlich auf den Vater bezogen ist, so ist er persönlich auf den Geist dadurch bezogen, daß er vom Einen (dem Vater) zum Einen dem Geist geht und so seine Natur, die die gleiche ist wie die des Erzeugers, dem Geiste mitteilt. Der Sohn geht "vom Einen zum Einen", weil er in seiner vollkommenen Einheit mit dem Vater — die nur den einzigen Gegensatz zwischen Ungezeugt-Erzeuger und Gezeugtem kennt — zum Geiste geht, in seiner vollkommenen Einheit mit dem Vater auf den Hl. Geist persönlich bezogen ist. Diese Beziehung des Sohnes vom Vater zum Geist ist eine "Bewegung", aber nicht im begrenzten räumlich-zeitlichen Sinne, sie ist ein Ausgang, ein ewiges hierarchisches Verhältnis, eine persönliche unendliche Dynamik.

Man beachte auch, daß Gregor in diesem Gedicht sowohl die Bewegung des Sohnes vom Vater zum Geist als auch, dann anschließend, den Ausgang des Geistes aus dem Vater mit demselben griechischen Wort oder Zeitwort ἰέναι bezeichnet. "'Ο πατρόθεν εἶσι" ist nur eine andere Wendung für "ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται" (Joh. 15,26).

Die Tatsache, daß Gregor sowohl den Ausgang des Sohnes wie den des Hl. Geistes aus dem Vater mit ἰέναι bezeichnet, ist ein Hinweis darauf, daß damals ἰέναι und ἐκπορεύεσθαι im gleichen

([157]) Oben, S. 21ff.

Sinne gebraucht wurden und der Begriff von ἐκπορεύεσθαι noch nicht zur alleinigen Bezeichnung des Ausgangs des Geistes aus dem Vater verengt worden war. Daher konnte auch das Verbum ἐκπορεύεσθαι in und aus sich nicht dazu dienen, die spezifische Art der Entstehung des Geistes zu bestimmen, wie Holl meinte [158].

Konvergenzlinien zum Filioque bei Gregor von Nazianz

Fassen wir nun kurz alles zusammen, was beim Nazianzener eine Offenheit zum Filioque hin erweist, dann läßt sich geltend machen:

1. Er sieht das Verhältnis des Geistes zum Sohne entsprechend dem Verhältnis des Sohnes zum Vater.
2. Die innertrinitarische Bewegung geht vom Vater durch den Sohn zum Geist; der Sohn erscheint als Träger dieser Bewegung vom Vater zum Geist.
3. Obschon der Hl. Geist die dritte Person der Dreifaltigkeit ist, weist ihm Gregor auch eine Stelle in der Mitte zwischen Vater und Sohn an, er steht als Gott zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem.
4. Dem innertrinitarischen Verhältnis der Personen zueinander entspricht das Verhältnis der Personen zur Schöpfung. Mit anderen Worten: Es besteht eine Entsprechung zwischen den ewigen Ausgängen und der zeitlichen Sendung in der Heilsökonomie, Schöpfung und Erlösung.
5. Der Vater wird von Gregor Erstursache, Urgrund (πρώτη αἰτία) genannt, der Sohn Ursache, Prinzip (ἀρχή), aber auch der Vater Ursache, Prinzip (ἀρχή).
6. Gregor nennt den Geist in Verbindung mit Vater und Sohn, in Bezug auf Vater und Sohn "weil er ausgegangen und weil er Gott ist".

Gregor von Nyssa

Ritter beruft sich für die Meinung, daß die Kappadozier den Vater als einzige Quelle des Geistes betrachten, auch auf den Nyssener [159]. Doch mit Recht? Prüfen wir die Stellen kurz.

[158] Siehe oben, S. 17-18.
[159] RITTER, S. 300, Anm. 6.

Ad Graecos (ex communibus notionibus).

Gregor von Nyssa schreibt hier, daß menschliche Personen unter den verschiedensten Rücksichten in ihrem Dasein abhängen, daß da bezüglich der Ursachen und der verursachten Wirkungen viele Unterschiede bestehen. Dann fährt er fort:

"Bei der heiligen Dreifaltigkeit aber ist es nicht so: Eine und dieselbe Person (ἓν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό) ist es nämlich, die des Vaters, aus der/aus dem eben der Sohn gezeugt wird und der Heilige Geist ausgeht (ἐκπορεύεται). Deshalb nennen wir mit Zuversicht (τεθαρρηκότως) auch hauptsächlich (κυρίως) den einen Urheber/Verursacher (τὸν ἕνα αἴτιον) (zusammen) mit seinen Verursachten (μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν) (den) einen Gott, zumal er mit ihnen zusammen subsistiert (συνυπάρχει αὐτοῖς). Denn weder werden die Personen der Gottheit durch Zeit voneinander getrennt, noch durch Ort, nicht durch Willen, nicht durch Tätigkeit (ἐπιτηδεύματι), nicht durch Wirksamkeit (ἐνεργείᾳ), nicht durch Erleiden (πάθει), durch nichts derartiges, was man bei den Menschen sieht, oder (auch) nur (ἢ μόνον) (dadurch), daß der Vater Vater ist und nicht Sohn und der Sohn Sohn ist und nicht Vater, ähnlich (ὁμοίως) wie auch der Heilige Geist weder Vater ist noch Sohn. Deshalb nötigt uns kein Zwang, die drei Personen drei Götter zu nennen" [160].

Der Nyssener betont an dieser Stelle die vollkommene Einheit der Gottheit, trotz der realen Unterschiede der Personen und der Beziehung der Ursächlichkeit, die zwischen ihnen waltet. Weil Sohn und Geist aus dem einen Vater sind, weil der Vater der "εἷς αἴτιος" ist für beide, nennen wir ihn "κυρίως", d.h. hauptsächlich/wesentlich/schlechthin "(den) einen Gott". Deswegen aber sind Sohn und Geist nicht weniger Gott, sie existieren ja mit dem Vater zusammen, untrennbar durch Raum und Zeit, Tätigkeit und Leiden. Gregor spielt an auf den Brauch der Hl. Schrift (der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, besonders der Paulusbriefe), als Gott einfach den Vater zu verstehen.

Beachtenswert ist der Umstand, daß Gregor den Vater τὸν ἕνα αἴτιον nennt, nicht aber τὸν μόνον αἴτιον. Εἷς kann im Griechischen sowohl "einer", "ein und derselbe", "ein einziger" wie auch "irgend einer" bedeuten. Μόνος aber bedeutet "allein", "einzig". Εἷς bedeutet, wie schon aus dem Anfang des Zitates hervorgeht, "ein einziger", ein und derselbe", nicht aber "der alleinige", im Sinne von μόνος. Die Frage, ob auch der Sohn

[160] *Gregorii Nysseni Opera* (JAEGER), III, I, Leiden 1958, S. 25,4-15.

Urheber, Verursacher (αἴτιος) des Geistes sei, spielt in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle, da der Sohn, insofern er Prinzip des Hl. Geistes ist, dies nicht aus sich hat, sondern vom Vater, so daß auch unter dieser Rücksicht der Vater letztlich und im Grunde αἴτιος bleibt, was eben der Nyssener betonen will.

Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto.

Gregor von Nyssa spricht von der Vergänglichkeit des Menschen, von seiner Kleinheit vor Gott. Was kann ein Fünklein dem gewaltigen Sonnenglanz hinzufügen? Was kann der Mensch zur Ehre des Heiligen Geistes sagen? Gregor antwortet: "daß er gänzlich unsterblich ist, daß er unwandelbar und unveränderlich ist und immer schön, und daß er der Gunst von anderer Seite nicht bedarf, daß er alles in allem bewirkt wie er will, heilig, herrschend (ἡγεμονικόν), gerade (εὐθής), gerecht, wahrhaftig, die Tiefen Gottes erforschend (1 Kor. 2,10), aus dem Vater hervorgehend (ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον) (Joh. 15,26), aus dem Sohne empfangend (ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον) (Joh. 16,15), und dergleichen ([161]).

Was folgt aus dieser Stelle für ein Filioque beim Nyssener? Das Gesagte ist sicherlich keine vollständige Synthese seiner Geistlehre. Dies geht schon daraus hervor, daß Gregor am Schluß durch die Worte "und dergleichen" auf die Unvollständigkeit seiner zur Ehre des Hl. Geistes vorgebrachten Rede hinweist. Sicher wird hier von Gregor die Gottheit des Hl. Geistes hervorgehoben und durch Anspielung auf drei Schriftstellen unterstrichen, die alle drei von den innertrinitarischen Beziehungen verstanden werden.

1 Kor. 2,10b handelt sicher vom Geist innertrinitarisch. Gregor zitiert nicht den folgenden Vers 12a ("Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt"), wohl weil dort der Geist nicht nur innertrinitarisch betrachtet wird, sondern auch heilsökonomisch, in seiner Stellung zu den Erlösten. Joh. 15,26b ("der vom Vater her ausgeht": ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) wird bei Gregor zu ἐκ

([161]) JAEGER, III, I, S. 97,8-13, und das Folgende, 13-19.

πατρὸς ἐκπορευόμενον, "aus" dem Vater statt "vom" Vater "her", wie in C, was aber den Sinn nicht verändert. Bezeichnend aber ist, daß Gregor dann, in Beziehung auf das Verhältnis zwischen Sohn und Geist, nicht Joh. 15,26a ("den ich euch vom Vater her senden werde") zitiert, sondern mit den Worten "ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον" anspielt auf Joh. 16,14-15: "ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται, ... ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει", "weil er vom Meinigen nehmen wird, weil er vom Meinigen nimmt". Es fällt auf, daß Gregor nicht sagt, wie im Text bei Johannes, "weil er (der Geist) *von dem Meinigen* nehmen wird" oder "nimmt", sondern einfach vom Geiste sagt, daß er "*aus dem Sohne* nimmt" (medial), bzw. "genommen wird" (passiv). Augenscheinlich ist für den Theologen Gregor — da es sich um das Verhältnis göttlicher Personen untereinander handelt — "aus dem des Sohnes (ἐκ τοῦ ἐμοῦ)" identisch mit "aus dem Sohne (ἐκ τοῦ υἱοῦ)" ([162]).

Außerdem ist zu beachten, daß die Zusammenstellung von Joh. 15,26b mit Joh. 16,15: der Geist, "der aus dem Vater ausgeht" und "der vom Sohne nimmt" als ἓν διὰ δυοῖν bereits zur Zeit des Nysseners in der Überlieferung eine Kurzformel war zur Bezeichnung des Ausgangs des Hl. Geistes aus Vater und Sohn. Kronzeuge dafür ist Epiphanius ([163]). Man darf annehmen,

([162]) Im Unterschied zur späteren Exegese des Patriarchen Photius, der das biblische "Meinige" im Sinne von "meinem Vater" erklärt: PG 102,304ff.; 309C-312A; 808B.

([143]) Die, allerdings zwangsweise anders ausgelegten, zahlreichen Stellen hat gesammelt Andreas THEODOROU, in seiner umfangreichen Studie "Die Lehre des Cyrill von Alexandrien und des Epiphanius von Cypern über den Ausgang des Heiligen Geistes", ΘΕΟΛΟΓΙΑ 45 (1974), S. 478-506; 483ff., und beurteilt, S. 506-510. Vgl. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti* (s. Anm. 59), S. 143-146. EPIPHANIUS schreibt über den Geist beispielsweise in *Adversus haereses* 62,4: PG 41,1053D: "'Ἐκ Πατρὸς δὲ ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον, οὐκ ἀλλότριον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ". — Vgl. die Studie von Markos A. ORPHANOS, *The Procession of the Holy Spirit according to Certain Greek Fathers*, ΘΕΟΛΟΓΙΑ 50 (1979), S. 763-778; 51 (1980), S. 87-107 (GREGOR VON NAZIANZ, S. 87-89; GREGOR VON NYSSA, S. 90-95; EPIPHANIUS, S. 95-99; CYRILL VON ALEXANDRIEN, S. 99-105; THEODORET VON CYRUS, S. 106-107); S. 276-299 (MAXIMUS DER BEKENNER, S. 276-278; PS. DIONYSIUS AREOPAGITA, S. 278; JOHANNES VON DAMASKUS, S. 278-282; PHOTIUS, S. 282-291; GEORGIUS VON CYPERN, S. 291-299); etc. — Daß Epiphanius, "un traditionaliste, orthodoxe par excellence", ganz ausdrücklich das Filioque hat, wird bei BOLGIANI (s. Anm. 1), S. 62, Anm. 57, nicht klar.

daß diese Formel dem Nyssener dasselbe bedeutet — sichere Gegenbeweise sind nicht vorhanden —, obschon sich das Filioque mit ausdrücklichen Worten bei ihm nicht findet.

Aufschlußreich können auch die auf das von uns angeführte Zitat folgenden Worte sein:

"Was für eine Gunst erweisest du dadurch oder durch ähnliches (dem Heiligen Geist)? Behauptest du, was ihm zukommt, oder ehrst du ihn durch das, was ihm nicht zukommt? Wenn du nämlich bezeugst, was ihm nicht zukommt, dann ist die Gunst eitel und führt zu nichts weiter. Wer nämlich das Bittere süß nennt, der hat zwar gelogen, doch hat er damit das Tadelnswerte nicht gelobt. Wenn du aber sagst, was ist (τὰ ὄντα), dann ist es von Natur durchaus derart, ob du das nun zugibst oder nicht".

Gregor ist in seinen Aussagen über Gott nicht übersteigerter Apophatiker, sondern wägt genau ab, was die positive und was die negative Theologie für den dreifaltigen Gott bedeutet.

Da Gregor von der Gottheit des Heiligen Geistes spricht und von den innertrinitarischen Beziehungen, sagt er ganz klar, daß der Hl. Geist sowohl vom Vater ausgeht, aus dem Vater hervorgeht, als auch, daß er *aus* dem Sohn empfängt oder, passiv, empfangen/erhalten/bekommen wird. Dies bedeutet aber gerade, daß der Geist als Gott von Vater und Sohn stammt, vom Vater als erster Ursache, vom Sohn als Prinzip aus dem Prinzip. Aus mehr als einem weiteren Text des Nysseners ergibt sich dieselbe Lehre. Dafür nur zwei Beispiele aus seinen bekanntesten Schriften:

Quod non sint tres dii (Ad Ablabium).

Gregor von Nyssa schreibt:

"Wir bekennen das Unveränderliche der (göttlichen) Natur und leugnen (deshalb) nicht den das Ursächliche (τὸ αἴτιον) und das Verursachte (αἰτιατόν) betreffenden Unterschied. Wir stellen fest, daß allein hierin (ἐν ᾧ μόνῳ) das eine vom anderen unterschieden wird, nämlich durch den Glauben, daß das eine Ursache (αἴτιον), das andere aus der Ursache (ἐκ τοῦ αἰτίου) ist. Und in dem, was aus einer Ursache ist, unterscheiden wir abermals: einerseits das, was unmittelbar/angrenzend (προσεχῶς) aus dem Ersten ist, andererseits das, was durch das Unmittelbare/Angrenzende (διὰ τοῦ προσεχῶς) aus dem Ersten ist, so daß das Eingeborener-Sein unzweifelhaft beim Sohne bleibt, und kein Zweifel darüber besteht, daß der Geist aus dem Vater ist, wobei die Vermittlung/Mittelstellung (τῆς μεσιτείας) des Sohnes auch ihm das Eingeborener-

Sein bewahrt und (zugleich) den Geist von seiner natürlichen Beziehung zum Vater (τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως) nicht fernhält/trennt" (164).

Contra Eunomium.

"Der Vater wird als ohne Haupt (ἄναρχος) und ungezeugt und immer Vater gedacht. Aus ihm aber wird dazugedacht/zugleich begriffen (συνεπινοεῖται) mit dem Vater unmittelbar/angrenzend (κατὰ τὸ προσεχές) ohne Abstand (ἀδιαστάτως) der eingeborene Sohn. Durch ihn aber und mit ihm wird, ohne daß etwas Leeres oder Nicht-Hypostatisches dazwischenliegend gedacht würde, sogleich auch der Heilige Geist zusammenhängend (συνημμένως) erfaßt, ohne der Existenz nach später zu kommen als der Sohn (οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὕπαρξιν μετὰ τὸν Υἱόν), so daß niemals der Eingeborene ohne den Geist gedacht werden könnte. Nein, er (der Geist) ist aus dem Gott aller Dinge und hat auch selbst die Ursache des Seins (in sich) (καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι), weshalb auch der Eingeborene Licht ist, und (der Geist) durch das wahre Licht (Joh. 1,9) aufleuchtet und weder durch Abstand noch durch verschiedene Natur vom Vater oder vom Eingeborenen getrennt wird" (165).

Der Nyssener macht an diesen beiden Stellen gewaltige Anstrengungen, das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander klar zu fassen. Der Sohn kommt unmittelbar/angrenzend vom Vater, der Geist durch den unmittelbar angrenzenden Sohn. Bei dieser Formulierung erhebt sich aber die Frage, wie dann auch der Hl. Geist unmittelbar/angrenzend aus dem Vater sein kann. Daß der Geist aus dem Vater ist, wird entschieden von Gregor behauptet, ob aber *auch direkt*, das ergibt sich aus seinen Worten nicht klar. Nach dem, was Gregor zur Lösung der Schwierigkeit über die Mittelstellung des Sohnes sagt, könnte die Beziehung des Geistes zum Vater nur indirekt, vermittelt sein. Damit aber wäre das eigentliche Problem umgangen, daß nämlich der Geist gleich direkt von Vater und Sohn ausgeht, die ein einziges Prinzip dem Geist gegenüber bilden, und daß er zugleich, unter einer anderen Rücksicht, indirekt vom Vater ausgeht, weil ja das "durch den Sohn des Geistes" die ewige Existenz des Sohnes aus dem Vater voraussetzt. Klarer drückt Gregor das Verhältnis von Vater und Sohn zum Geist im zweiten Zitat (Contra Eunomium)

(164) PG 45,133.
(165) PG 45,369.

aus, wenn er sagt, daß der Hl. Geist durch und mit dem Sohn (δι' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ) "sogleich zusammenhangend", also direkt auf Vater und Sohn bezogen erfaßt wird. Hier kommt der Nyssener einer Formulierung des Filioque, wie es später definiert worden ist, sehr nahe.

Man hat mindestens seit der Zeit des Zweiten Konzils von Lyon, vor allem auf dem Florentinum bis in unsere Zeit, viel über einen Text des Nysseners diskutiert, weil er nach einigen Handschriften behauptet: "Man sagt, daß der Heilige Geist aus dem Vater ist, und erklärt, daß er auch *aus* dem Sohne ist... Also ist der Geist, der aus Gott ist, auch Gottes Geist" (166). Die meisten Handschriften haben aber nicht "ἐκ τοῦ Υἱοῦ", sondern einfach "τοῦ Υἱοῦ".

Der Text ist sicher aus der Schrift des Nysseners "De Oratione Dominica", Rede 3. Die Frage des "aus" (ἐκ) ist mit allen Mitteln der modernen Kritik untersucht worden von W. Jaeger in seiner nachgelassenen und von H. Dörries veröffentlichten Schrift "Gregor non Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist" (167). Jaeger ist der Auffassung, daß das ἐκ im Text nicht ursprünglich ist. Ich habe keine Schwierigkeit mich seiner Meinung anzuschließen. Dies wäre nur ein Beweis dafür, daß sich bei Gregor von Nyssa ein Filioque mit ausdrücklichen Worten nicht findet, nicht aber dafür, daß Gregors diesbezügliche Lehre das Filioque ausschließt. Die Offenheit oder Konvergenz seiner Trinitätsspekulation zum Filioque hin ist einsichtig.

Amphilochius von Ikonium.

Ritter verweist auch auf die Lehre des Amphilochius (168). Sagen wir also auch dazu ein paar Worte.

Expositio in illud: De meo accipiet et annuntiabit vobis (Joh. 15,14).

Es geht hier um einen der wichtigsten, vielleicht den wichtigsten Schrifttext, in dem virtuell das Filioque enthalten ist. Amphilochius schreibt in Form eines an Christus gerichteten Gebetes:

(166) PG 46,1109A-B-C.
(167) Leiden 1966, S. 133f.; 142ff.
(168) RITTER, S. 300, Anm. 6.

"Sicherlich ist die Gnade (Gnade) des Trösters/Beistandes und Urhebers des Lebens (ζωαρχίου). Er ist der Geist der Wahrheit, von dem du (Christus) gesagt hast, daß er zeitlos ausgeht (τὴν ἐκπόρευσιν ἀχρόνως φέρειν ἔφησας). Ich erbitte ihn selbst, der ganz in Wahrheit dein göttlicher Geist ist (σοῦ Πνεῦμα θεῖον), die unversehrte Gnade, (den) gebenedeiten Ausgang des Vaters (πόρευμα Πατρὸς εὐλογημένον), einen wünschenswerten, (existierend) zugleich mit dem ewigen Sohn und dem ewigen Gott Vater, den mitewigen (ἄκτιστον, εὐκτὸν καὶ συνάναρχον πάλιν Υἱῷ τε καὶ Θεῷ Πατρὶ τοῖς αἰωνίοις)" (169).

Im Text wird zwar der Ausgang des Geistes zweimal ausdrücklich dem Vater zugeschrieben. Er wird aber (durch Amphilochius) vom Sohn erbeten, er wird göttlicher Geist des Sohnes genannt, es wird von ihm bekräftigt, daß er zeitlos wie Sohn und Vater ewig ist. Der Text bleibt dem Filioque gegenüber offen.

Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung dürfte sein:

Eine abschließende Formulierung der griechischen Theologie, d.h. der Lehre über die Dreifaltigkeit, ist im Symbol von Konstantinopel (170) nicht zustandegekommen. Wenn man durchaus von einem Abschluß sprechen will, so erweist sich dieser jedoch als sehr relativ, sehr begrenzt.

Wir haben uns hier darauf beschränkt, den Beweis großenteils aus Gregor dem Theologen zu führen und zu zeigen, daß der Beweis aus Gregor von Nyssa ganz ähnlich, ganz parallel verläuft.

Überall sind wir auf die Tatsache gestoßen, daß die Lehre der damaligen bedeutenden Theologen, die den Glauben des Symbols von Konstantinopel darlegen, erläutern und zu vertiefen suchen, einer weiteren Entfaltung des Dogmas auf das Filioque hin offen bleibt, ja daß in ihr eine Konvergenz zum Filioque hin sichtbar wird (171).

(169) PG 39,109-110C.
(170) Siehe die kritische Ausgabe von Giuseppe Luigi DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Edizione critica (= *Testi e Ricerche di Scienze Religiose* – Bologna 2), Roma Freiburg...1967.
(171) Siehe besonders die zusammenfassenden Schlußfolgerungen oben, S. 32-38 und 46. Nach BOLGIANI (s. Anm. 1) ist die Formel von Konstantinopel "eine Synthese" des bis dahin zurückgelegten Weges (S. 69-71), aber eine Synthese, die offenbleibt für die kommende Spekulation, z.B. eines AUGUSTINUS (S. 66f.; 71) oder eines CYRILL VON ALEXANDRIEN (S. 71-72).

Der Erweis aus Athanasius, Basilius und — ganz anders — aus Epiphanius verläuft, wie ein Jahre langes Studium mir gezeigt hat, in derselben Richtung.

Einer der Hauptgründe der Unabgeschlossenheit der damaligen Trinitätslehre besteht darin, daß man das Schriftargument Joh. 15,26 nicht zusammen mit Joh. 16,13-15 betrachtet und deshalb im Dunkeln bleibt, daß nach der Schrift Vater und Sohn "eins sind" gegenüber dem Heiligen Geist, in ihrem persönlichen Verhältnis zum Heiligen Geist, daß die hypostatische Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes in der spiratio passiva liegt und daß die spiratio activa — vom Vater durch den Sohn wie vom Vater und Sohn — kein Proprium des Vaters darstellt, sondern beiden, Vater und Sohn, gemeinsam ist.

Rom, den 5. Juni 1980.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Bernhard SCHULTZE S.J.

OCP 47 (1981) 55-86

Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus *

Der Begriff der Einheit der Kirche, der "Koinonia" (1) ist ohne Zweifel ein Schlüsselbegriff in der Ekklesiologie des hl. Basilius. Die Kirche ist wesentlich eine im Glauben und in der Liebe

* *Quellen- und Literaturverzeichnis.*

Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) *ad Coelestinum III* (†1198) (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, vol. I) Vatikan 1943 (= ARP).

AMAND de MENDIETA, David, *Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile*, in *L'Eglise et les Eglises*, I, Chevetogne 1954, S. 261-277 (= de MENDIETA, *Damase* etc.).

AMAND de MENDIETA, Emmanuel, *Basile de Césarée et Damase de Rome, les causes de l'échec de leurs négociations*, in: *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, edited by J. Neville BIRDSALL and Robert W. THOMSON, Freiburg 1963, S. 122-166 (= de MENDIETA, *Basile* etc.).

BARDY, G., *Le concile d'Antioche* (379), in *Revue Bénédictine* 45 (1933) 196-213 (= BARDY, *Le concile*).

BATIFFOL, Pierre, *L'ecclésiologie de saint Basile*, in EOr 21 (1922) 9-30 (= BATIFFOL, *L'ecclésiologie*).

BONIS, Konstantin G., *Basilius von Caesarea und die Organisation der Kirche des 4. Jahrhunderts*, in: *Theologia* (Athen) 51 (1980), Heft 3, S. 425 ff. (= BONIS, *Basilius von Caesarea*).

CASPAR, Erich, *Geschichte des Papsttums*, 1. Band, Tübingen 1930 (= CASPAR, *Geschichte des Papsttums*).

CAVALLERA, Ferdinand, *Le schisme d'Antioche* (siècles IVe-Ve), Paris 1905 (= CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche*).

COURTONNE, Yves, *Saint Basile, Lettres*, 3 Bände, Paris 1957-1966 (= COURTONNE).

COURTONNE, Yves, *Un témoin du IVe siècle oriental: Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance*, Paris 1973 (= COURTONNE, *Saint Basile*).

FEDWICK, Paul Jonathan, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979 (= FEDWICK, *The Church*).

GRIBOMONT, Jean, *Obéissance et charité et liberté envers l'Église de Rome*, in *Studia Anselmiana* 70, Roma 1977, S. 120-138 (= GRIBOMONT, *Obéissance*).

verbundene Gemeinschaft von Brüdern (ἀδελφότης) (²), die gleichsam von einem Atem beseelt sind (συμπνοία) (³). Die Einheit der Brüder ist, wie Lukas Vischer mit Recht bemerkt, nicht in sich selbst für die Kirche konstitutiv, sondern nur deshalb,

---

GRIBOMONT, Jean, *Rome et l'Orient, Invitations et reproches de S. Basile*, in *Seminarium* 27 (1975) 336-354 (= GRIBOMONT, *Rome et l'Orient*).

GRUMEL, V., *Saint Basile et le Siège Apostolique*, in EOr 21 (1922) 280-292 (= GRUMEL, *S. Basile*).

JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band II, Erster Halbband: *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, von Karl BAUS, Eugen EWIG, Freiburg 1973 (= JEDIN, *Handbuch*, II,1).

MONTICELLI, Francesco, *Collegialità episcopale ed Occidente nella visione di S. Basilio Magno di πλῆθος ed ἀξιόπιστον*, in *Annali della Facoltà di Magistero*, Pubblicazioni dell'Università di Bari, 6 (1967) 204-238 (= MONTICELLI, *Collegialità*).

ORTIZ de URBINA, Ignazio, *Caratteristiche dell'ecumenismo di San Basilio*, in *Augustinianum* 19 (1979) 389-401 (= ORTIZ de URBINA, *Caratteristiche*).

RICHARD, Marcel, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*, in *Analecta Basiliana* 67 (1949) 178-202 (= RICHARD, *S. Basile*).

SCAZZOSO, Piero, *Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio*, Milano 1975 (= SCAZZOSO, *Introduzione*).

SCHWARTZ, Eduard, *Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35 (1936) 1-23 (= SCHWARTZ, *Codex Veronensis*).

SCHWARTZ, Eduard, *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, I: *Zur Geschichte des vierten Jahrhunderts*. (In *Gesammelte Schriften*, IV. Band, Berlin 1960) (= SCHWARTZ, *Zur Geschichte des 4. Jahrhunderts*).

STAATS, Reinhart, *Die Basilianische Verherrlichung des Hl. Geistes auf dem Konzil von Konstantinopel 381*, in *Kerygma und Dogma* 25 (1979) Heft 4, 232-253 (= STAATS, *Die Basilianische Verherrlichung*).

TAYLOR, Justin, *St. Basil the Great and the Pope St. Damasus I*, in *The Downside Review* 91 (1973) 186-203; 262-274 (= TAYLOR, *St. Basil*).

TURNER, Cuthbertus Hamilton, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris antiquissimi...* Tomi Primi, Fasciculi Alterius, Pars Prima, Oxford 1913 (= TURNER, *Monumenta*).

VISCHER, Lukas, *Basilius der Grosse, Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953 (= VISCHER, *Basilius*).

(¹) Z.B. in Ep. 133 an Petrus, Erzbischof von Alexandrien: COURTONNE, II, S. 47.

(²) L.c.

(³) Ep. 222, COURTONNE, III, S. 7.

weil sie "ein Zeichen dafür ist, daß die Kirche tatsächlich auf dem Grund steht, auf den sie gestellt ist". Dieser Grund ist Christus, der das Haupt der Kirche ist (⁴). Wir werden darauf noch zurückkommen.

Wir müssen diesen Begriff der "Koinonia" bei Basilius näher untersuchen; denn nur so können wir uns ein Urteil über die verschiedenen, einander entgegengesetzten Meinungen machen, die von Fachgelehrten über Fragen, die hiermit im Zusammenhang stehen, vertreten worden sind. Es ist strittig, ob Basilius mit Rom in Koinonia stand oder nicht. Das gleiche gilt von seinen Beziehungen mit dem hl. Athanasius. Auch die viel diskutierte Frage, was Basilius vom Primat Roms hielt, läßt sich nur beantworten aufgrund seiner Konzeption von der Koinonia. Wir müssen uns davor hüten, spätere Vorstellungen in die Zeit des Basilius zurückzuprojizieren. Es ist überhaupt bei der Beurteilung der Ekklesiologie des hl. Basilius im allgemeinen darauf zu achten, daß manche ekklesiologische Begriffe bei ihm noch wenig juristisch fixiert sind. Hierauf macht Paul Jonathan Fedwick in seinem 1979 in Toronto erschienenen Buch "The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea" mit Recht aufmerksam. Er vermeidet es überhaupt, von "Ekklesiologie" oder Lehre von der Kirche bei Basilius zu sprechen und zieht es vor, statt dessen den Ausdruck "Kirchenbewußtsein" zu verwenden. Wir haben — so Fedwick — bei Basilius noch keine strikt systematische Reflexion oder starre Definition, was die zum Komplex "Kirche" gehörenden Begriffe angeht (⁵).

Die Einheit der Kirche ist in der Koinonia der Bischöfe, die im Glauben und in der Liebe verbunden sind, grundgelegt. Die Frage ist nur: wo ist die echte Koinonia, was ist der wahre Glaube? Wenn Basilius beweisen will, daß seine Koinonia die allein echte und sein Glaube der allein wahre ist und daß deshalb jeder, der seine Gemeinschaft ablehnt, außerhalb der wahren Kirche steht, so beruft er sich auf die große Menge der Bischöfe, die mit ihm im Glauben und in der Liebe eins sind. Diese Menge der Bischöfe, die miteinander in Gemeinschaft stehen, ist ihm ein Kriterium für den wahren Glauben. So argumentiert er z.B. in einem Brief (nº 204) an die Einwohner von Neocaesarea, die Verleumdungen

(⁴) VISCHER, *Basilius*, S. 54.

(⁵) FEDWICK, *The Church*, S. XIII, Anm. 1.

gegen ihn Glauben geschenkt hatten. Um sich dagegen zu verteidigen, weist er hier auf das Zeugnis "der Menge (πλῆθος) der Bischöfe, die auf der ganzen Welt durch die Gnade des Herrn mit uns vereint sind, hin. Man soll die von Pisidien fragen, von Lykaonien, Isaurien, von beiden (Provinzen) Phrygien, alle Bischöfe von Armenien, die euch benachbart sind, die von Mazedonien, Achaja, Illyrien, Gallien und Spanien, alle von Italien, die von Sizilien und Afrika, diejenigen, die den gesunden Teil Ägyptens ausmachen, alles was von Syrien bleibt. Alle schreiben uns Briefe und empfangen als Antwort Briefe von uns". Aus all diesen Briefen "könnt ihr erfahren, daß wir alle einmütig in unserer Gesinnung (σύμψυχοι) sind und dasselbe denken. Deshalb gilt: Wer unsere Koinonia flieht, darüber sollt ihr euch keine Illusion machen, der trennt sich von der ganzen Kirche. Schaut um euch Brüder und seht zu, mit wem ihr in Koinonia seid! Wenn ihr die unsere nicht annehmt, wer wird euch in Zukunft noch anerkennen" (6)?

Gerade dieser Text ist für die Konzeption des Basilius über die Koinonia sehr aufschlußreich. Als äußeres Zeichen der Koinonia mit der Menge der Bischöfe all der Länder, die er aufzählt, nennt er den Briefverkehr, also nicht eine ausdrückliche Gewährung der Koinonia. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß bei der Einmütigkeit im Glauben die Koinonia ohne weitere Formalität besteht. Basilius wird ganz gewiß nicht tatsächlich von den vielen einzelnen Bischöfen dieser großen Menge Briefe empfangen oder ihnen geantwortet haben. Der Briefverkehr ist ein äußeres Zeichen der Koinonia, ist aber für sie nicht konstitutiv. Die juristischen Bedingungen der Koinonia liegen nicht genau fest. Der Begriff ist juristisch nicht genau zu bestimmen. Diese Feststellung dürfte für die Lösung der Frage von Bedeutung sein, ob Basilius mit Rom und mit Athanasius in Koinonia stand oder nicht. Man darf an diese Frage nicht mit einem juristisch genau bestimmten Begriff der Koinonia herangehen, wie er erst später ausgearbeitet wurde.

Es ist ferner zu unterscheiden zwischen einem weiteren Kreis von Bischöfen, mit denen Basilius in Gemeinschaft steht und dem engsten Ring, zu dem nur seine und des Meletius von Antiochien Freunde gehören. In einem Brief an Meletius (nº 120) aus dem Jahre 373 spricht er von einem Memorandum, das der Priester Sanctissimus in den Westen bringen will. Basilius ist bereit, diese Denkschrift an die "κοινωνικοί" rundzuschicken und sie dann, versehen mit der Unterschrift aller, in den Westen zu schicken. In einem anderen Brief an Meletius (nº 89, geschrieben 372) sagt Basilius von Athanasius, dieser sei bereit, "sich *mit uns* zu vereinigen" (συναφθῆναι ἡμῖν). Er sei nur ungehalten, daß man ihn damals (im Jahre 363, als er in Antiochien war) ohne die Koinonia (ἀκοινώτετος) habe gehen lassen (7). Zu dem "Wir", dem inneren Ring der Freunde des Meletius und des Basilius gehört Athanasius also nicht. Das heißt aber nicht, daß mit ihm keinerlei Gemeinschaft besteht. Dieser innere Ring hielt fest geschlossen zusammen. Im weiteren Kreise der durch Koinonia verbundenen kann es Lösung oder Verweigerung oder Aufschub der Gemeinschaft geben. Hierüber spricht sich Basilius gelegentlich aus. Man kann sich wegen Verdachts der Häresie von der Koinonia eines Bischofs lösen, wie es die Einwohner von Neocaesarea bezüglich des Basilius im Sinn gehabt zu haben scheinen. Wenn aber dieser Bischof auf eine solche Menge von Mitbischöfen hinweisen kann, die hinter ihm stehen, wie Basilius dies konnte, so bedeutet die Loslösung von ihm den Verlust der Zugehörigkeit zur Gesamtkirche. — Basilius erwähnt auch ausdrückliche Gewährung oder Verweigerung oder Aufschub der Koinonia von Bischof zu Bischof. Das Motiv der Lösung, der Verweigerung oder des Aufschubs ist Häresie. Mit Häretikern darf man keine Koinonia halten. Das ist völlig klar, weil diese außerhalb der Kirche stehen. Ihre Taufe ist selbstverständlich ungültig. Basilius beruft sich dafür auf Cyprian und auf Firmilian von Caesarea: "Wer sich von der Kirche getrennt hatte, besaß nicht mehr die Gnade des Hl. Geistes" (8). Basilius verweigert dem Paulinus, dem Gegenbischof des Meletius in Antiochien, seine Koinonia, mit der ausdrücklichen Begründung: "Ich kann nicht jemanden (den Paulinus) als an der Koinonia der Heiligen teilhabend betrachten, der nicht der gesunden Glaubenslehre folgt" (9). Mit Meletius hingegen steht

(6) Ep. 204, COURTONNE, II, S. 179/180 (geschrieben 375).

(7) COURTONNE, II, S. 25/26, vgl. auch Ep. 89, COURTONNE, I, S. 194.

(8) Vgl. z.B. Ep. 188, COURTONNE, II, S. 121-123.

(9) Ep. 214, COURTONNE, II, S. 204.

Basilius in engster Verbindung und erkennt ihn als den einzig legitimen Bischof von Antiochien an, weil er überzeugt ist, daß dieser "im Glauben makellos ist" (10). Meletius verweigerte, als Athanasius 363 in Antiochien war, diesem die Koinonia oder schob sie ihm auf. Es ist nicht klar, warum eigentlich. Man kann vermuten, daß er das ὁμοούσιος weiter interpretierte als Athanasius und diesem deshalb mißtraute (11). Athanasius hat dies mit Recht als eine Beleidigung empfunden und trat von da an für Paulinus als den echten Bischof von Antiochien ein. Zwischen Athanasius und Meletius kam es nie zum gegenseitigen formellen Austausch der Koinonia. Das war ja auch, nachdem sich Athanasius einmal auf Paulinus festgelegt hatte, kaum mehr möglich.

Basilius warnt die westlichen Bischöfe davor, unbesehen die Koinonia derer, die aus dem Osten zu ihnen kommen, anzunehmen, bloß weil sie eine scheinbar orthodoxe Glaubensformel vorweisen, obwohl sie in Wirklichkeit mindestens der Häresie verdächtig sind (12). Er ist sich aber sehr wohl bewußt, auch wenn er dies nicht ausdrücklich formuliert, daß der Begriff der Koinonia nicht eindeutig ist. Es gibt Situationen, in denen eine Ortskirche mit einer anderen im Streit liegt und deshalb von vollkommener Koinonia nicht die Rede sein kann, aber auch nicht von einem vollständigen Abbruch der Beziehungen. Das zeigt wieder, wie wenig juristisch präzis der Koinonia-Begriff bei Basilius noch ist. In dem schon zitierten Brief 204 an die Einwohner von Neocaesarea beklagt er, dass "die größten Kirchen, die seit alten Zeiten einander wie Schwestern behandelten, jetzt Streit miteinander haben"... "Unsere kindischen und kleinlichen Streitereien sind daran schuld" (13). Wenn es sich nur um dergleichen Streitereien handelt, kann die Koinonia nicht völlig abgebrochen sein. Es handelt sich vielmehr um eine Art "Schisma". Schismatiker gehören doch noch irgendwie zur Kirche (14). Auch die Spaltung in Antiochien scheint Basilius am Anfang als ein bloßes Schisma angesehen zu haben (15), während er später den Paulinus

(10) Ep. 67, COURTONNE, I, S. 159.
(11) Ep. 89, COURTONNE, I, S. 194. Vgl. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des 4. Jahrh.*, S. 51.
(12) Ep. 129, COURTONNE, II, S. 41/42.
(13) Ep. 204, COURTONNE, II, S. 180.
(14) Ep. 188, COURTONNE, II, S. 122.
(15) Ep. 67, COURTONNE, I, S. 159.

der Häresie anklagt, wie dies klar aus dem schon angeführten Brief 214 hervorgeht.

Man muß die juristische Unschärfe des Begriffs Koinonia beachten, um nicht zu leicht zu einen negativen Urteil in der Frage seiner Koinonia mit Rom und dem Westen und auch mit Athanasius zu kommen. David Amand de Mendieta OSB zieht aus der Tatsache, daß Basilius im Gegensatz zu Rom und Athanasius sich für Meletius als den rechtmäßigen Bischof von Antiochien einsetzte und den Paulinus, den Rom und Athanasius stützten, ablehnte, m. E. den voreiligen Schluß, daß Basilius weder mit Rom noch mit Athanasius in Koinonia stand. Er schreibt: "Wie dem auch sei, die Tatsache bleibt, daß Basilius trotz seiner dringenden Sehnsucht (nach Einheit) bis zu seinem Tode außerhalb der Koinonia der römischen Kirche blieb" (16). Was Athanasius betrifft, findet derselbe Autor im Brief 82 des Basilius an diesen einen evidenten Beweis dafür, daß zwischen den beiden Bischöfen keine Koinonia bestanden habe (17). Es wird hier jedoch nur gesagt, daß Athanasius mit Meletius und dessen Leuten nicht in Koinonia stand; denn Basilius bittet ihn, sich für die Herstellung der Koinonia mit Meletius einzusetzen und dafür die Initiative zu ergreifen. Daraus zieht de Mendieta ohne weiteres den Schluß, daß Athanasius auch mit Basilius nicht in Koinonia stand. Das ist meines Erachtens ein Fehlschluß. Der Begriff der Koinonia ist eben bei Basilius nicht so logisch perfekt durchgebildet, daß man so argumentieren könnte. Es ist doch sehr wohl denkbar, daß die Mißhelligkeiten des Athanasius mit Meletius nach der Auffassung des Basilius auf Mißverständnissen beruhten, die das Verhältnis zwischen Athanasius mit Basilius nicht zu trüben brauchten. Yves Courtonne schreibt in seinem Buch "Saint Basile et son temps" (Paris 1973): "Die große Idee seines Episkopats, die Union der Orthodoxen des Ostens mit denen des Westens, konnte Basilius nicht verwirklichen" (18). Also wenigstens, was die Frage der Koinonia zwischen Ost und West,

(16) de MENDIETA, *Damase* etc., S. 274/275.
(17) L.c. 264, mit Berufung auf PG 32,457 C – 460 D und BC, vgl. COURTONNE, I, S. 185.
(18) COURTONNE, *St. Basile*, S. 307. "La grande idée de son épiscopat, l'union des orthodoxes d'Orient avec ceux d'Occident, Basile ne put la réaliser".

mithin auch zwischen Basilius und Rom, betrifft, schließt sich Courtonne der Schlußfolgerung de Mendietas an. Was die Beziehungen zwischen Athanasius und Basilius angeht, legt Courtonne sich nicht fest. Der Protestant Eduard Schwartz vertritt dagegen die Auffassung, Basilius habe, weil er mit Athanasius Gemeinschaft hatte, eine solche auch mit Rom gehabt [19]. Nach Jean Gribomont wurde Basilius von Athanasius offiziell anerkannt [20]. Die Meinungen der Gelehrten sind also geteilt.

Zunächst zur Frage der Koinonia des Basilius mit Rom. Wir könnten gegen de Mendieta und Courtonne argumentieren: Basilius hat sich doch ausdrücklich in dem schon angeführten Brief 204 auf seine Koinonia mit den Bischöfen auch Italiens und Galliens berufen. Diese standen aber mit Damasus von Rom in Koinonia. Folglich gilt dies auch für Basilius. Die Bischöfe von Italien, Gallien usw., sind mit ihm eines Sinnes (σύμψυχοι), ein und derselben Meinung (ἓν φρονοῦντες) [21]. Dann würden wir aber, nur im umgekehrten Sinn, denselben Fehlschluß machen, den wir de Mendieta vorwerfen, und wie er bei Basilius einen juristisch genau festgelegten Begriff der Koinonia voraussetzen. Mit Damasus, dem Bischof von Rom, hatte Basilius ganz besondere Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten. Wir können aber zeigen, dass auch diese nicht der wesentlichen Gemeinschaft in der einen Kirche im Wege standen. Damasus entschied den Streit zwischen Meletius und Paulinus in Antiochien autoritativ und, seiner Absicht nach, endgültig und für alle verpflichtend zugunsten des Paulinus. Basilius setzte sich darüber hinweg. Ferner: Basilius lehnte die Forderung Roms, ein im Westen ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis diskussionslos Wort für Wort anzunehmen und zu unterschreiben, kategorisch ab. Also mindestens in zwei Fällen stellte sich Basilius ausdrücklich gegen die Forderungen Roms.

Es ist die Frage zu stellen, ob Basilius nicht den Primat Roms überhaupt grundsätzlich ablehnte. Jedenfalls polemisiert

(19) SCHWARTZ, *Codex Veronensis*, S. 18.

(20) GRIBOMONT, *Rome et l'Orient*, S. 344. Er beruft sich auf Ep. 61: COURTONNE, I, S. 151/152, wo aber ausdrücklich nichts darüber gesagt ist. Basilius schreibt wie selbstverständlich an Athanasius, woraus GRIBOMONT wohl mit Recht den Schluss zieht, dass er zu Athanasius in normalen Beziehungen der Gemeinschaft stand.

(21) COURTONNE, II, S. 180.

er nie gegen den Primat als solchen. Er ignoriert ihn einfach. Das will nicht heißen, daß er nichts davon wusste. Basilius hatte so häufige Beziehungen mit Damasus, dass ihm dessen Primatsauffassung, die schon recht entwickelt war und die er auch im Osten durchzusetzen suchte, nicht unbekannt sein konnte. Aber diese Primatsauffassung paßte ganz und gar nicht in das ekklesiologische Konzept des Basilius, dem zufolge die kirchliche Hierarchie wesentlich eine Koinonia von gleichberechtigten Bischöfen ist, die im Glauben und in der Liebe unter dem einen Haupt Jesus Christus geeint sind. Für ein sichtbares Haupt der Kirche hat Basilius einfach kein Verständnis. Piero Scazzoso schreibt in seinem 1975 veröffentlichten Buch: "Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio": "Die kappadozischen Väter, insbesondere der hl. Basilius geben keine systematische Abhandlung über die Kirche; sondern sie bieten nur, und das mehr zufällig, einige mehr oder weniger tiefgehende Teilaspekte in ihren Schriften"... "Der juridisch-institutionelle Aspekt hat keinerlei Übergewicht in dem Leben des mystischen Leibes, dem die Gläubigen angehören, die so das Pleroma der Kirche selbst bilden" [22].

Basilius schreibt in einem Brief an die Bischöfe des Pontus: Sie sollen nicht denken, weil sie so weit weg am Meer wohnen: "Wir brauchen keine Hilfe von anderen. Wozu dient uns dann die Koinonia von Fremden? Denn derselbe Herr, der die Inseln durch das Meer vom Festland trennte, band die Christen der Inseln mit denen des Festlandes zusammen... Wir haben *einen* Herrn, *einen* Glauben, dieselbe Hoffnung... Wir unsererseits bekennen unsere eigene Schwäche und wir suchen eure σύμπνοια" [23]. Basilius war aber nicht antirömisch eingestellt; nur hatte er für die Notwendigkeit einer juristischen Bindung an Rom kein Verständnis. Er fühlt sich mit Damasus in Gemeinschaft wie mit anderen Bischöfen, aber er erkennt ihn nicht als Haupt der universalen Kirche an.

P. J. Fedwick ist derselben Auffassung. Er handelt über die Frage nur in einem einzigen Satz: "Von Damasus erwartet Basilius keine juristische Intervention, sondern Hilfe" [24].

(22) SCAZZOSO, *Introduzione*, S. 324.

(23) Ep. 203,3, COURTONNE, II, S. 170.

(24) FEDWICK, *The Church*, S. 127.

Die Haltung des Damasus Basilius gegenüber wäre näher darzulegen. Wir haben nur einige Fragmente von Briefen des Damasus in den Osten. Über eine ausdrückliche Gewährung der Koinonia an Basilius seitens des Bischofs von Rom ist nichts bekannt, aber auch nicht von einem etwaigen Ausschluß aus dessen Koinonia. Wir müssen also annehmen, daß im wesentlichen normale Beziehungen zwischen Damasus und Basilius bestanden. Dasselbe ergibt sich aus dem Bemühen des Basilius, den Westen und damit auch Damasus, dessen führende Stellung dort er kannte, zur Hilfe für den schwer gegen die arianische Häresie ringenden Osten und für die Beilegung des antiochenischen Schismas zugunsten des Meletius zu bewegen. Wir haben die einzelnen hier aufgestellten Behauptnngen des näheren zu erklären und aus den Quellen zu dokumentieren.

Zunächst zur Haltung des Damasus im antiochenischen Schisma, zu der sich Basilius in offenen Gegensatz stellte. Justin Taylor zufolge hätte Rom sich im Streit zwischen Meletius und Paulinus bis zum Jahre 375 neutral verhalten [25]. Diese These scheint uns unhaltbar zu sein. Athanasius stand von Anfang an gegen Meletius und Rom wurde von Athanasius und nach dessen Tod (373) von seinem Nachfolger Petrus informiert, der aus Alexandrien fliehen musste und in Rom Zuflucht fand. Es ist richtig, daß Damasus niemals den Meletius ausdrücklich und namentlich verurteilt hat. Aber schon im Jahre 373 schickte Rom durch den antiochenischen Presbyter Evagrius dem Basilius dessen Briefe (90 und 92) als unannehmbar ohne Antwort einfach zurück. Im Brief 92 hatte sich Basilius für die Anerkennung des Meletius eingesetzt. Er hatte dabei zusammen mit Meletius für ein im Osten abzuhaltendes gemeinsames Konzil von westlichen und östlichen Bischöfen plädiert, das die arianische Häresie ausrotten, aber auch "diejenigen, die derselben Überzeugung seien, zur Eintracht führen" sollte. Das Schisma habe die Kirche aufs äußerste geschwächt. Es müsse ihm ein Ende gesetzt werden [26], natürlich — im Sinne der Briefschreiber — zugunsten des Meletius. Die Annahme dieses Briefes hätte eine Stellunguahme

[25] TAYLOR, *St. Basil*, S. 265.

[26] Ep. 92, COURTONNE, I, S. 202; vgl. MONTICELLI, *Collegialità*, S. 220.

Roms für Meletius bedeutet, und davon wollte Damasus nichts wissen. Der Bote des Papstes, Evagrius, weigerte sich, in Antiochien an einer (liturgischen?) Versammlung (σύναξις) des dem Meletius nahestehenden Dorotheus teilzunehmen. Das beklagt Basilius in einem Brief (156) an Evagrius [27]. Dessen Vorangehen entsprach ohne Zweifel der Intention seines Auftraggebers. Im Fragment "Ea Gratia" eines Briefes des Damasus, der wahrscheinlich im Frühjahr 375 geschrieben ist, findet sich am Schluß ein versteckter Angriff gegen Meletius, da hier die kanonische Ordnung bei der Weihe der Geistlichen eingeschärft wird [28]. Meletius war unkanonisch vom Bischofssitz von Sebaste auf den von Antiochien versetzt worden. Diese Deutung wird nahegelegt durch einen Kanon der römischen Synode von 378, der ausdrücklich jeden Bischof von der "communio" Roms ausschliesst, der von einem Sitz zum anderen wandert, und ihm befiehlt, auf seinen ursprünglichen Sitz unverzüglich zurückzukehren [29]. Die offizielle Anerkennung des Paulinus durch Damasus geschah allerdings erst durch den Brief "Per Filium meum" vom Jahre 375, durch den Damasus den Paulinus geradezu zu seinem Stellvertreter im Osten einsetzte. Der Papst hatte ein Glaubensbekenntnis in den Osten geschickt. Wer es unterschreibt, tritt damit in "communio" mit Paulinus und dadurch ohne weiteres mit Damasus selbst. Paulinus wird also von Damasus beauftragt, darüber zu entscheiden, wer mit dem Bischof von Rom in Gemeinschaft steht und wer nicht [30]. Die Anhänger des Paulinus triumphierten über diesen Brief, immerhin ein Beweis, wie viel die Koinonia mit dem Bischof von Rom auch schon damals im Osten galt. Die Reaktion des Basilius war dagegen absolut negativ. Er schreibt an den Comes Terentius (Brief 214), den man offenbar für Paulinus gewonnen hatte, und beklagt es, daß die Freunde des Paulinus sich mit einem Brief aus dem Westen brüsten und ihn gegen Meletius ausspielen. In der Tat bedeutete ja die Anerkennung des Paulinus die Verwerfung des Meletius. Der Brief

[27] COURTONNE, II, S. 84.

[28] SCHWARTZ, l.c., S. 21.

[29] BARDY, *Le concile*, S. 200; vgl. TURNER, *Monumenta*, S. 287 (aus dem "Tomus Damasi").

[30] *Acta Romanorum Pontificum* (Siehe, Quellen- und Literaturverzeichnis) S. 71/72; n° 15.

sei nur aus der Unkenntnis des Westens über die wahre Situation und aus seiner Parteilichkeit zu erklären. Basilius hält trotzdem an Meletius als dem einzig legitimen Bischof fest, "selbst wenn die Gegner einen Brief vom Himmel vorweisen könnten" [31]. Für Basilius ist also die Koinonia Roms nicht entscheidend. In seinem letzten Schreiben an die "westlichen Bischöfe", also auch an Damasus (263), klagt er den Paulinus der Sympathie für die Lehre des Marcellus von Ancyra, d.h. für den Modalismus an. Er zählt den Paulinus unter denen auf, "die ohne Mitleid die Herde Christi zerreissen" und die der Westen deshalb "allen Kirchen des Ostens denunzieren sollte", da sie Wölfe im Schafspelz sind [32]. Solche Dinge sagt Basilius von einem Mann, den Damasus, wie gesagt, geradezu als seinen Stellvertreter im Osten eingesetzt hatte. Es läßt sich also nicht leugnen, daß Basilius sich in einer sehr wichtigen Sache gegen Damasus stellte. Es handelt sich freilich nicht um einen Gegensatz im Glauben. Auch Damasus verurteilte den Modalismus, aber er beurteilte den Paulinus anders als Basilius und sah ihn nicht als des Modalismus verdächtig an. Es ging also um eine Tatsachenfrage.

Im selben Brief 263 greift Basilius noch einen anderen Bischof, der mit Rom in Gemeinschaft stand und dessen Rechtgläubigkeit dort anerkannt wurde, aufs schwerste an, nämlich den Eusthatius von Sebaste. Mit ihm war Basilius früher freundschaftlich verbunden gewesen. Aber Eustathius selbst hatte ihm seine Koinonia entzogen [33]. Nun beklagt Basilius bitter, daß Eustathius gemeinsame Sache mit denen mache, die das ὁμοούσιος bekämpfen und daß er das Haupt der Pneumatomachen sei. Er schade der Kirche und ruiniere sehr viele Gläubige [34]. Auch hier müssen wir wieder feststellen: Das Urteil Roms über die Rechtgläubigkeit eines Bischofs ist für Basilius nicht maßgebend.

Der eklatanteste Fall von Ablehnung einer Forderung Roms ist jedoch die Weigerung des Basilius, ein ihm von Rom aufdiktiertes Glaubensbekenntnis Wort für Wort diskussionslos zu unterzeichnen. Diese Forderung wurde durch den Presbyter Evagrius an ihn gestellt, der ihm im Jahre 373 seine an den Westen geschickten Briefe unbeantwortet zurückbrachte. Basilius berichtet selbst hierüber in einem Brief an seinen Freund Eusebius von Samosata (nº 138), wo es heisst: "Der Presbyter Evagrius... ist jetzt aus Rom zurückgekehrt und verlangt von uns einen Brief, der wortwörtlich enthält, was von jenen vorgeschrieben ist. Den unsrigen aber brachte er wieder zurück, weil er dort denen, die es ganz genau nehmen (ἀκριβεστέροις) nicht gefiel" [35]. Die kategorischste Ablehnung dieser Forderung findet sich im Brief 140 an die Gemeinde von Antiochien: "Was aber das Glaubensbekenntnis betrifft, so akzeptieren wir weder ein neueres, wenn es von andern schriftlich vorgelegt wird, noch wagen wir es selbst, unser Geistesprodukt vorzulegen, damit wir nicht Menschliches zu Worten des rechten Glaubens machen". Für ihn ist ausschließlich das Glaubensbekenntnis von Nicaea massgebend und sonst nichts [36]. Es ist für unsere Frage belanglos, ob das von Evagrius dem Basilius zur Unterzeichnung vorgelegte Glaubensbekenntnis mit dem Synodalbrief "Confidimus" einer römischen Synode — die Angaben schwanken zwischen 368 und 372 — identisch war oder eine neue Formulierung enthielt. Die zweite Möglichkeit scheint uns die mindestens wahrscheinlichere zu sein. Basilius sah es einfach als eine Beleidigung an, von ihm, der von seiner zweifelsfreien Rechtgläubigkeit überzeugt war, die Unterzeichnung einer Glaubensformel zu verlangen, als ob er seine Orthodoxie unter Beweis stellen müßte. Dazu hatte seiner Auffassung nach niemand, auch nicht der Bischof von Rom, das Recht. Nur das nicaenische Glaubensbekenntnis ist für Basilius maßgebend. Wenn irgend jemand — und sei es auch der Bischof von Rom — es sich herausnimmt, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen, dann heißt das eben "Menschliches zum Wort des rechten Glaubens machen". Es ist mir unverständlich, wie angesichts dieser Tatsachen das von Jedin herausgegebene "Handbuch der Kirchengeschichte", ja sogar ein Mann wie Erich Caspar in seiner "Geschichte des Papsttums" die Behauptung aufstellen können, Basilius habe Rom in Fragen der reinen Lehre die maß-

(31) COURTONNE, II, S. 203/204.

(32) COURTONNE, III, S. 125 und 122. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche* (S. 206), übersieht die Bedeutung dieser Forderung.

(33) Basilius erwähnt dies in Brief 244 (an Patrophilos): COURTONNE, III, S. 76.

(34) Ep. 263, COURTONNE, III, S. 124.

(35) COURTONNE, II, S. 55/56.

(36) COURTONNE, II, S. 61.

gebende Rolle zugestanden ([37]). Für ihn ist Nicaea maßgebend. Außerdem ist die große Menge (πλῆθος) der Bischöfe, die im Glauben und in der Liebe einmütig ist, entscheidend für die Glaubwürdigkeit (ἀξιόπιστον) in Sachen des Glaubens und auch der Kirchenordnung ([38]). Eine alles überragende Autorität eines einzelnen Bischofs, auch nicht die des Bischofs von Rom, paßt einfach nicht in die ekklesiologische Konzeption des Basilius hinein. Er polemisiert aber, wie gesagt, nie gegen den Primat Roms als solchen, wohl gegen Damasus persönlich, dessen Handlungsweisen, vor allem die Zurückweisung seiner Briefe 90 und 92 und dessen einseitige Stellungnahme für Paulinus ihn schwer gereizt hatten. Er macht in Briefen an Freunde in heftigen Worten seiner ingrimmigen Stimmung Luft. Dem Presbyter Dorotheus, der wieder nach Rom reisen und des Basilius Bruder, Gregor von Nyssa, als Begleiter mitnehmen wollte, rät er in einem Brief (215) aus dem Jahre 375 von beidem ab, und zwar mit der Begründung: "Mit einem weisen Mann würde sein (des Gregors) Gespräch respektiert und geschätzt, aber mit einem stolzen und hochfahrenden Mann (wie Damasus), dessen Sitz, ich weiß nicht wie hoch gestellt ist, und der deshalb die Stimmen nicht hören kann, die von der Erde her ihm die Wahrheit sagen, welchen Nutzen könnte für das allgemeine Wohl ein Gespräch eines Menschen wie er (Gregor) haben, dessen Charakter jeder eines freien Wesens unwürdigen Schmeichelei fremd ist" ([39])? Das sind harte Worte, die den ganzen Groll des Basilius gegen Damasus nachfühlen lassen. In einem Brief (239) an seinen Freund Eusebius von Samosata aus dem Jahre 376 schreibt Basilius: "Mir kommt es in den Sinn, das Wort des Diomedes zu zitieren: 'Hättest du doch nie gefleht; denn stolz ist jener Mann', wird doch Überheblichkeit, wenn ihr Untertänigkeit bezeigt wird, nur noch hochnäsiger... Welche Hilfe kommt uns von dem Stirnrunzeln des Abendlandes? Dort weiß man weder die Wahrheit noch will man sie kennenlernen... Ich möchte wohl selbst an ihre Koryphäe (Damasus) schreiben: nichts von kirchlichen Angelegenheiten,

([37]) JEDIN, *Handbuch*, II, 1 (mit Berufung auf Brief 263). CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, S. 230.

([38]) Vgl. dazu den Aufsatz von Fr. MONTICELLI, *Collegialità*, besonders seine "Conclusione", S. 232-238.

([39]) COURTONNE, II, S. 207.

außer daß ich andeutend zu verstehen gäbe, daß sie nicht die Wahrheit über die hiesigen Dinge wissen, noch den Weg, um sie zu erfahren, beschreiten wollen" ([40]).

Diese persönliche scharfe Polemik des Basilius gegen Damasus bedeutet jedoch keinen grundsätzlichen Angriff gegen den Primat des Papstes. Die Idee dieses Primats lag der Ekklesiologie des Basilius derart fern, daß ihm eben auch eine Polemik dagegen kaum in den Sinn kam, wenn auch die Idee selbst ihm nicht unbekannt sein konnte.

Basilius kennt nur *ein* Haupt der Kirche: Christus. Lukas Vischer schreibt dazu in seiner Dissertation "Basilius der Grosse, Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts": "Die Kirche ist *ein* Leib, dessen Glieder füreinander leiden, sich miteinander freuen und von *einem* Geist bewegt sind". Er zitiert dann einen Text aus Basilius "De iudicio Dei" 3: "Das eine und allein wahre Haupt hält einen jeglichen fest und verbindet ihn in Eintracht mit dem Nächsten. Das ist Christus" ([41]). Der Bischof von Rom ist für Basilius die Koryphäe der westlichen Bischöfe. Wie der Westen seine Koryphäe im Bischof von Rom hat, so gibt es auch im Osten führende Bischöfe, nämlich die von Alexandrien und von Antiochien. Über Athanasius schreibt Basilius in Brief 66: "Die gute Ordnung der Kirche in Antiochien (sic!) hängt evident von deiner Frömmigkeit ab, so daß du die einen leiten und die anderen verpflichten kannst, sich ruhig zu halten und der Kirche durch ihre Eintracht ihre Kraft wiederzugeben". Von Antiochien sagt Basilius im selben Brief: "Was könnte es für die Kirche der ganzen Welt Bedeutenderes (ἐπικαιριώτερον) geben als die Kirche von Antiochien" ([42])? Auch östlichen Bischöfen schreibt Basilius praktisch die "sollicitudo omnium ecclesiarum" (2 Cor. 11,28) zu, die sonst Rom beansprucht ([43]). Basilius lobt z.B. den Athanasius dafür, daß er für alle Kirchen Sorge trägt. Er schreibt ihm in Brief 69: "Du hast für alle Kirchen eine so große Sorge wie für die, die dir durch unseren gemeinsamen Meister besonders anvertraut wurde". Sogar das

([40]) COURTONNE, III, S. 60/61.

([41]) VISCHER, *Basilius*, S. 87. BASILIUS, *De iudicio Dei*, S. 3, PG 31,660 A.

([42]) Z.B. Ep. 66, COURTONNE, I, S. 158.

([43]) So schon bei Innocenz I. (401-417), Ep. 30, PL 20,590 A.

Wort "κορυφή" wird im gleichen Brief für Athanasius gebraucht (κορυφὴ τῶν ὅλων) [44]. Basilius fordert den Nachfolger des Athanasius, Petrus, auf, nach dem Vorbild seines großen Vorgängers das gleiche zu tun, so in Brief 133: er möge "Sorge tragen für die Brüder, die überall verstreut leben, mit derselben Liebe und Umsicht, wie dieser Selige (Athanasius) sie für alle hatte, die Gott in Wahrheit lieben" [45]. Basilius selbst hat wie kaum ein anderer die "Sorge um alle Christen" geübt, im Bewußtsein, daß dies seine Aufgabe war [46]. Bei ihm steht aber durchaus die Einheit aller Bischöfe im Glauben und in der Liebe im Vordergrund. Diese ist für die Kirche wesentlich. Ein sichtbares Haupt der Kirche kennt er nicht. Er schreibt z.B. an den Comes Terentius über die Bischöfe, "die Häupter der Kirchen": "Ich betrachte sie als die Säulen und die Grundfesten der Wahrheit" [47]. Die Einheit der Kirche, die der Leib Christi ist, wird wesentlich konstituiert durch die intimen Beziehungen, die die einzelnen Glieder dieses Leibes untereinander haben. Auch die weite Entfernung kann der Einheit der Kirche (συνάφεια) nicht schaden [48].

Man hat, um der unliebsamen Konsequenz zu entgehen, Basilius habe den Primat Roms bewußt abgelehnt, die m.E. unhaltbare These aufgestellt, man habe gegen Ende des 4. Jahrhunderts auch im Westen selbst keine klare Vorstellung über den Primat gehabt. So schreibt Piero Scazzoso in seinem Buch: "Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio" (Mailand 1975): "Vor allem: im Westen hatte der Primat noch nicht eine juristische Formulierung gefunden, die theologisch exakt eingeordnet war" [49]. Wenn auch der bekannte Text aus dem "Decretum Gelasianum", der den Primat und seine petrinische Begründung aufs klarste ausspricht, entgegen der allgemeinen Ansicht der heutigen Historiker nicht der römischen Synode des Jahres 382 zugehören soll-

(44) Ep. 69, COURTONNE, I, S. 161-162.

(45) Ep. 133, COURTONNE, II, S. 47.

(46) Vgl. VISCHER, *Basilius*, S. 60 ff.; hier über die Einheitsbemühungen des Basilius.

(47) Ep. 214, COURTONNE, II, S. 206.

(48) Ep. 243 an die Bischöfe Italiens und Galliens, COURTONNE, III, S. 68.

(49) SCAZZOSO, *Introduzione*, S. 251: "Anzitutto in occidente il primato non aveva ancora assunto una formulazione giuridica teologicamente inquadrata".

te [50], so läßt sich doch zeigen, daß die Primatsauffassung des Damasus bereits auf der petrinischen Begründung fußte und sehr ausgeprägt war. In einem Brief gegen Apollinaris, der in der Kirchengeschichte des Theodoret (Lib. V, cap. 10 PG 82, 1219) erhalten ist, beruft sich Damasus ausdrücklich auf die Petrusnachfolge: Der Apostel Petrus, der als erster auf der römischen Cathedra saß, hat ihn gelehrt, wie er die Regierungsgewalt ausüben müsse [51]. Damasus versucht, seinen Primat auch im Osten zur Geltung zu bringen, ohne freilich dessen Annahme zur Bedingung der Kirchengemeinschaft zu machen. Die Bruchstücke der Briefe, die Damasus in den Osten schickte, beweisen sein Primatsbewußtsein zur Genüge. Sie sind alle in einem autoritativen Ton abgefaßt und heischen bedingungslose und diskussionslose Annahme [52]. Das gilt schon von dem Fragment "Ea Gratia" aus dem Frühjahr 375, das die Antwort auf den Brief des Basilius (243) an die Bischöfe Italiens und Galliens aus dem Jahre 375 enthält. Nach einer Darlegung des Glaubens erklärt das Dokument kategorisch: "Das ist, geliebte Brüder, unser Glaube. Wer ihm folgt, hat teil an uns... Denen gewähren wir communio, weil sie in allem unsere Sentenz billigen. Der reine Glaube darf nicht in verschiedenen Farben schillern" [53]. Der sogenannte "Tomus Damasi", das Synodalschreiben einer unter seinem Vorsitz in Rom im Jahre 378 gehaltenen Synode, paßt, wie z.B. Schwartz formuliert, haarscharf auf die "an die Okzidentalen, d.h. an Damasus gerichtete Streitschrift" des Basilius (Brief 263) aus dem Jahre 377. Das Synodalschreiben erkennt den Eustathius von Sebaste, dessen Verurteilung Basilius verlangt hatte, an. "Es geschieht also genau das Gegenteil von dem, was Basilius

(50) Vgl. zur Sache: JEDIN, *Handbuch*, II,1, S. 262; de MENDIETA, *Basile*, S. 161.

(51) PG 82,1219: "Etenim ut maxime in Sancta Ecclesia, in qua sedens sanctus Apostolus docuit, quomodo nobis tractanda sint gubernacula quae suscepimus".

(52) Kritische Ausgabe s. bei E. SCHWARTZ, *Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX*, in *Ztschr. f. N. T. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 35 (1936) 1-23.

(53) L.c. S. 21: "Haec est, fratres dilectissimi, fides nostra, quam quisque sequitur, noster est particeps; ...His nos communionem damus, quoniam in omnibus sententiam probant; absit, ut fides pura variis coloribus adsuatur".

gewollt hatte. Daß das gewollt ist, dürfte deutlich sein". So Schwartz ([54]). Amand de Mendieta übertreibt aber, wenn er aus dem Synodalschreiben schließt, Damasus habe den Basilius als einen Schismatiker oder gar als der Häresie verdächtig angesehen und er behandle den Basilius, den Meletius und die anderen Bischöfe der Diözesen Oriens und Pontus als seine Untergebenen ([55]). Das geht m.E. zu weit. Aber daß Damasus hier auch im Osten Autorität beansprucht, ist klar. Das war also auch Basilius bekannt, was auch schon aus seinem häufigen Kontakt mit Rom und dem Westen hervorgeht. Wir pflichten durchaus Amand de Mendieta bei, wenn er schreibt: "Jedenfalls hatte er davon (von den Ansprüchen Roms) durch die Unterredungen Kenntnis, die er in Caesarea mit dem Mailänder Diakon Sabinus und mit Evagrius gehabt hat, der zehn Jahre in Italien gelebt hatte, und besonders durch die Berichte, die ihm seine Boten an Damasus, Dorotheus und Sanctissimus erstellt hatten" ([56]).

Basilius ist sich bewußt, dass Rom den Anspruch erhebt, dem Paulinus das Bischofsamt in Antiochien anzuvertrauen. So steht es in dem Brief, den Paulinus von Rom bekommen hatte. Basilius zitiert dies in seinem Brief (214) an Terentius, ohne den Anspruch anzuerkennen. Aber er weiß darum, daß sich Rom diese Vollmacht zuschreibt ([57]).

Wir kommen also nicht daran vorbei festzustellen: Wenn Basilius sich Forderungen Roms widersetzt, — daß er das tat, daran kann kein Zweifel bestehen — dann geschah dies im Wissen um den Anspruch Roms, auch im Osten Autorität ausüben zu können. Er polemisiert — wie gesagt — nicht gegen diesen Anspruch, geht vielmehr einfach über ihn hinweg, weil er seinen ekklesiologischen Vorstellungen völlig widersprach. Wir müssen auf jeden Fall einen Gegensatz zwischen den ekklesiologischen

([54]) SCHWARTZ, *Zur Geschichte des 4. Jahrhunderts*, S. 81. Siehe den Text bei TURNER, *Monumenta*, S. 283 ff.

([55]) de MENDIETA, *Basile*, S. 160-161.

([46]) L.c., S. 165, Anm. 54: "En tout cas, il a dû en être instruit par les conversations qu'il a eues à Césarée avec le diacre milanais Sabinus et avec Evagre, qui avait séjourné en Italie pendant dix ans, et surtout par les rapports que lui firent ses messagers après de Damase, Dorothée et Sanctissimus".

([57]) COURTONNE, II, S. 203.

Anschauungen des Damasus und denen des Basilius anerkennen. Amand de Mendieta stellt m.E. mit Recht fest, dass dieser Gegensatz die Hauptursache des "scheinbaren" Scheiterns der Bemühungen des hl. Basilius war, um mit Damasus zu einer Einigung in der Frage des antiochenischen Schismas zu kommen ([58]). Ich würde sogar das vorsichtige "scheinbare" de Mendietas weglassen.

Monticelli weist darauf hin, dass nach dem Tode des Basilius auf der Synode von Antiochien 379 ein positiver Erfolg erzielt wurde ([59]); vergisst aber dabei, daß diese günstige Wende vor allem durch die politische Wandlung bedingt war. Kaiser Valens war im August 378 gestorben, und am 19.I.379 war der streng rechtgläubige Theodosius von Gratian zum Mitkaiser im Osten erhoben worden. Theodosius erkannte den Meletius an und machte die im Herbst 379 unter dessen Vorsitz abgehaltene Synode möglich. Aber auch diese brachte nicht die volle Versöhnung zwischen der Partei des Meletius und dem Westen. Die Synode unterschrieb zwar ein römisches Glaubensbekenntnis, zeigte also guten Willen. Aber Meletius wurde auch dann noch nicht in Rom als legitimer Bischof von Antiochien anerkannt ([60]). Es geht dies aus einem Brief des hl. Ambrosius (Brief 12) an die Kaiser aus dem Jahr 381 hervor, in dem dieser dagegen protestiert, daß nach dem Tode des Meletius entgegen den Abmachungen ihm ein Nachfolger gewählt wurde, während doch Paulinus mit dem Westen in communio stehe. Die Wahl des Nachfolgers für Meletius sei deshalb ungültig ([61]). Es ist also durchaus berechtigt, was die Bemühungen des Basilius um eine Einigung zwischen Ost und West in Sachen des antiochenischen Schismas angeht, von einem Scheitern zu reden.

Es geht auch nicht an, wie dies Gribomond tut ([62]), das Konzil von Konstantinopel des Jahres 381 als einen nachträglichen Erfolg der Bemühungen des Basilius anzusehen. Basilius hatte

([46]) MONTICELLI, *Collegialità*, S. 147 ff.

([59]) L.c., S. 236.

([60]) BARDY, *Le concile*, S. 211.

([61]) PL 16,950 BC. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, übersieht dies, wenn er (S. 321) behauptet, zur Zeit des Konzils (381) sei Meletius in der communio des Westens gewesen.

([62]) GRIBOMONT, *Obéissance*, S. 137.

ein Konzil im Osten gewollt, an dem möglichst viele Bischöfe des Westens oder wenigstens eine Delegation von ihnen hätte teilnehmen sollen. Die Einheit zwischen Ost und West im Glauben hätte — so erhoffte es Basilius — auch die kaiserliche Autorität überzeugen und so den Frieden herstellen sollen. Konstantinopel (381) war ein Konzil des Ostens, an dem nur ein einziger Bischof aus dem Einflussgebiet des Damasus, Askolius von Saloniki, teilnahm. Der Arianismus wurde durch den Willen des neuen Kaisers, Theodosius, überwunden.

Es entspricht auch nicht den Tatsachen, was Ortiz de Urbina in seinem Aufsatz über den "Ökumenismus des hl. Basilius" im Anselmianum behauptet, die Affäre des Meletius sei mit dessen Tod in Konstantinopel 381 zu Ende gewesen. Meletius erhielt einen Nachfolger, und das Schisma ging weiter (63).

Auf dem Konzil haben sich allerdings — und das ist eine Folge der Bemühungen des Heiligen — die Ideen des Basilius über den Hl. Geist wenigstens zum Teil durchgesetzt. Wenn in dem allgemein dem Konzil zugeschriebenen Credo vom Hl. Geist ausdrücklich nicht als von "Gott" die Rede ist und wenn auch der nach Nicaea so heiss umstrittene Ausdruck "ὁμοούσιος", was den Geist angeht, vermieden wird, so ist hier der Einfluss des Basilius zu spüren, der aus Rücksicht auf die Pneumatomachen eine für sie konziliantere Redeweise bevorzugte. Hierauf weist Reinhart Staats in einem Aufsatz in "Kerygma und Dogma" aus dem Jahre 1979 mit Recht hin (64).

Trotz aller Schwierigkeiten und aller Enttäuschungen, die Basilius mit Rom und mit dem Westen überhaupt erlebte, fühlte er sich in Gemeinschaft mit dem Westen und auch mit Damasus von Rom. Seine Bemühungen zielten nicht darauf hin, eine etwa gebrochene Gemeinschaft wiederherzustellen, sondern die bestehende auszunützen für ein gemeinsames Vorgehen gegen die im Osten immer noch grassierende Häresie und zur Überwindung des antiochenischen Schismas. Es ist zu bedenken, daß die Briefe des Basilius an den Westen immer auch Rom miteinschlossen; denn er wußte ja sehr wohl, daß der Bischof von Rom *die* Koryphäe des Westens war. Im 372, also zu Beginn seiner Lauf-

(63) Ortiz de Urbina, *Caratteristiche,* S. 401.
(64) Staats, *Die Basilianische Verherrlichung,* S. 236.

bahn, verfaßten Brief 90 schreibt er: "Trennt uns nicht von euch wegen der weiten Entfernung, die zwischen unseren Ländern liegt. Sondern, weil wir vereint sind durch die Koinonia gemäß dem Geist, nehmt uns auf in die Harmonie eines einzigen Leibes" (65).

Was Basilius wollte, geht klar aus dem Brief an Athanasius (nº 66) hervor, den er 371, bald nach seiner Wahl zum Bischof (Sept. 370) schrieb. Es geht ihm darum, die σύμπνοια der westlichen Bischöfe zu gewinnen. Sie sollten in möglichst großer Zahl in den Osten kommen, um zusammen mit den dortigen rechtgläubigen Bischöfen für den wahren Glauben einzustehen. Das würde — so hofft Basilius — auf die staatlichen Autoritäten, insbesondere auf den Kaiser Valens, Eindruck machen (66). Für das einträchtige Zusammenarbeiten der Bischöfe wäre eine Wiederherstellung des kirchlichen Friedens in Antiochien, natürlich zugunsten des Meletius, notwendig. Basilius bittet den Athanasius, der für Paulinus war, für die Wiederherstellung der Eintracht zu sorgen (67). Über Athanasius suchte Basilius auch mit Damasus in Verbindung zu kommen.

Der einzige Brief, den Basilius direkt und ausschließlich an Damasus gerichtet hat, ist der Brief 70, der wahrscheinlich nie in die Hände des Bischofs von Rom gelangt ist, sondern von Athanasius in Alexandrien festgehalten wurde, weil der Überbringer Dorotheus ein Diakon des Meletius war. Gerade ihn mit der Überbringung zu beauftragen, war ein faux pas seitens des Basilius. Der Brief ist jedenfalls ein Zeugnis der großen Hochachtung des Basilius für den Bischof von Rom. Er setzt voraus, daß die beiden Bischöfe im wesentlichen in Gemeinschaft miteinander standen, mag diese Gemeinschaft auch, wie wir anderweitig wissen, durch manche Mißhelligkeiten getrübt worden sein. Basilius beginnt: "Erneuert die Gesetze der alten Liebe und führt den Frieden der Väter zu seiner Vollendung... Das wird, ich weiß es wohl, deinem Herzen, das Christus liebt, angenehm sein. Was könnte in der Tat wohlgefälliger sein, als die, welche räumlich so weit voneinander entfernt sind, durch die Einheit der Liebe

(65) Courtonne, I, S. 195.
(66) Courtonne, I, S. 157.
(67) L.c., S. 158; vgl. zur Sache: Gribomont, *Obéissance,* S. 130/131.

(διὰ τῆς ἀγάπης ἑνώσει) im Leibe Christi in einer einzigen Harmonie der Glieder zusammengefügt zu sehen" [68]! Basilius nennt den Damasus "Hochgeehrter Vater" (τιμιώτατε πάτερ). So redet er nicht mit einem Bischof, mit dem er die Koinonia abgebrochen hätte. Es sei nur daran erinnert, wie er gegen Eustathius von Sebaste als gegen einen Häretiker, einen Verderber der Kirche und der Gläubigen polemisiert.

Was Damasus angeht, spricht Basilius von der wunderbaren Liebe, "die uns immer geleitet hat". Er hatte sogar auf einen persönlichen Besuch des Bischofs von Rom gehofft, von dem er sich eine Befreiung von dem Übel der arianischen Häresie erwartete. Die Nachricht von einem solchen Besuch war für ihn außerordentlich erfreulich gewesen, hatte sich aber nicht bewahrheitet. Nun bittet Basilius den Damasus, wenigstens einige Vertreter zu entsenden, die mit ihm eines Sinnes sind (ὁμοψύχων). Das setzt voraus, daß zwischen beiden Bischöfen im Glauben Übereinstimmung besteht. Basilius deutet vorsichtig an, daß die Abgesandten des Bischofs von Rom sich an Ort und Stelle informieren sollten, damit Damasus sich besser ein Urteil bilden könne, mit wem Koinonia zu halten möglich sei [69]. Das ist eine diplomatische Anspielung auf das Schisma in Antiochien. Basilius gibt die Hoffnung nicht auf, daß Damasus, wenn er nur besser informiert wäre, doch noch für den Meletius gewonnen werden könne. Das beweist, wie großen Wert er auf die Koinonia Roms legte, wenn sie für ihn auch nicht allein entscheidend war. — Seine Bitte um Entsendung von Vertretern — so Basilius — ist nichts Außerordentliches und Neues. So etwas ist unter Gott liebenden Menschen üblich. Ganz besonders gilt das von Damasus. Basilius erinnert ihn daran, daß einer seiner Vorgänger, Dionysius (259-268), schon einmal Caesarea Hilfe, und zwar materieller Art zum Loskauf von Gefangenen, gewährt habe. Jetzt gehe es um viel mehr, um die Gefangenschaft der Seelen (durch die Häresie). Eine solche Not verlangt eine noch größere Sorge (ἐπιμέλεια) [70].

Der ganze Brief ist ein eindeutiges Zeugnis der Hochachtung und des Vertrauens des Basilius für den Bischof von Rom, freilich

[68] COURTONNE, I, S. 164/165.
[69] L.c., S. 165.
[70] L.c., S. 165/166.

nicht der Unterordnung unter ihn. Das setzt immerhin die Existenz normaler Beziehungen zwischen dem Bischof von Rom und dem von Caesarea voraus. Die späteren Ereignisse sollten allerdings dieses Vertrauen erschüttern, führten aber nie zum Bruch zwischen beiden.

Basilius betont in einem Brief an Athanasius [71], er habe es für passend gehalten, an den Bischof von Rom zu schreiben, um ihn zu bitten, die Situation im Osten zu prüfen und seinem Abgesandten seine Ansicht mitzuteilen. Aufgrund seiner Autorität könne der Bischof von Rom — auch ohne eine Synode — geeignete Leute für die erwünschte Gesandtschaft des Westens an den Osten auswählen. Auch dies ist wieder ein Hinweis auf die normalen Beziehungen zwischen Basilius und Damasus, freilich kein Argnment für eine angebliche Anerkennung des römischen Primats, was Grumel daraus machen möchte. Grumel und auch Monticelli sind m.E. nicht frei von apologetischen Tendenzen. Basilius kennt und anerkennt die Autorität, die dem Bischof von Rom im Westen zukommt, mehr nicht [72]. Das einzige, was sich mit gntem Gewissen halten läßt, ist m.E., daß trotz aller Mißhelligkeiten und aller Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Bischöfen normale Beziehungen bestanden. Basilius lehnte gewisse Forderungen des Damasus ab und war sich auch bewußt, sich damit gegen dessen bereits recht klar entwickelte Auffassung vom Universalprimat des Bischofs von Rom in der Kirche zu stellen, ließ sich aber dadurch nicht dazu verführen, gegen diese Ansprüche Roms zu polemisieren. Es wäre aber ein Irrtum, aus der fehlenden Polemik auf eine Anerkennung des Primats zu schließen.

Die Haltung des Basilius Rom gegenüber läßt sich mit Recht auch aus seiner ganzen Korrespondenz mit dem Westen erschließen, weil bei den "westlichen Vätern", an die Basilius sich wendet, Damasus als deren "Koryphäe" immer mitzudenken ist. Die besonderen Schwierigkeiten mit ihm stehen dem nicht im Wege. Wie schon gesagt, das Ziel dieser Korrespondenz ist es, den Westen, mit dem sich Basilius in Gemeinschaft weiß, zu einem einmütigen und deshalb wirksamen Vorangehen gegen die Häresie

[71] L.c., S. 162.
[72] GRUMEL, *S. Basile*, S. 282.

des Arianismus, die im Osten immer noch stark war, zu bewegen, und wenn möglich ihn auch für eine Beilegung des Schismas in Antiochien zugunsten des Meletius zu gewinnen. Basilius legt den größten Wert auf diese gemeinsame Aktion zwischen West und Ost. Trotz aller Enttäuschungen kommt er immer wieder darauf zurück.

Basilius hat es zunächst versucht, auf dem Weg über den in Rom und überhaupt im Westen hochangesehenen Athanasius, den alten Kämpfer für die nicaenische Rechtgläubigkeit, eine gemeinsame west-östliche Aktion zustande zu bringen. De Meudieta behauptet, wie schon gesagt, — aber zu Unrecht — Basilius habe mit Athanasius nicht in Koinonia gestanden. Es läßt sich freilich nicht nachweisen, daß, wie Gribomont annimmt, Basilius seine Wahl dem Athanasius angezeigt habe und daß dieser ihm in einem Schreiben formell seine Koinonia gewährte. Gribomont verweist auf den Brief 61 des Basilius an Athanasius [73]. Dort steht aber nichts davon. Die Tatsache, daß Basilius ganz selbstverständlich an Athanasius in freundschaftlichem Ton schreibt, beweist freilich, daß zwischen den beiden Bischöfen normale Beziehungen bestanden. Athanasius erkannte die Rechtgläubigkeit des Basilius ausdrücklich an. Dies tat er in einem Brief an die Priester Johannes und Antiochus, der Ende 371 oder Aufang 372 geschrieben ist und den Gribomont mit Recht zitiert. Athanasius nimmt energisch gegen die "unverschämten Verleumdungen" gewisser Leute gegen Basilius Stellung, die ihn der Häresie verdächtigen [74]. Der Ton, in dem Basilius mit Athanasius verkehrt, beweist eindeutig, daß er mit ihm auf bestem Fuß stand, wenn er auch in der Frage des Meletius mit ihm uneins war. Im Brief 69 (geschrieben 371) nennt Basilius den Athanasius seinen Ratgeber und Führer (ἡγεμών) [75], ja im Brief 82 von Ende 371 sogar seinen "von Gott geliebten Vater" [76]. Die Schwierigkeit mit Meletius, die zwischen ihnen stand, sucht Basilius zu beseitigen. Er ermahnt den Meletius, der eigentlich durch eine Unklugheit das Zerwürfnis verursacht hatte, sich mit Athanasius ins Einvernehmen zu setzen, so in Brief 89 (aus dem Jahre 372).

(73) GRIBOMONT, *Rome et l'Orient*, S. 343/344 und Anm. 35.
(74) L.c. S. 344; PG 26,1168 A.
(75) COURTONNE, I, S. 162.
(76) L.c., S. 185.

Er möge dem Athanasius in irgendeiner Weise jetzt noch seine Koinonia gewähren, wenn er es auch früher verschoben habe, die Koinonia des Athanasius zu akzeptieren [77]. Athanasius sei darüber sehr ungehalten, daß man ihn habe gehen lassen, ohne ihn in die Koinonia (des Meletius) aufzunehmen und daß die damaligen Versprechungen bis heute ohne Ergebnis geblieben seien. Wie man sage, sei Athanasius durchaus bereit "sich mit uns zu vereinigen" (πρὸς τὸ συναφθῆναι ἡμῖν). Gerade dieses "uns" zeigt, daß die Koinonia auch zwischen Athanasius und Basilius wegen der Meinungsverschiedenheit in der Sache des Meletius nicht vollkommen war. Athanasius gehörte nicht zum inneren Kreis um Meletius und Basilius. Daraus aber zu schließen, daß es überhaupt keine normalen Beziehungen zwischen beiden gegeben habe, widerstreitet evident den Tatsachen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß der Begriff der Koinonia im Sinn des Basilius nicht zu streng juristisch genommen werden darf und daß er verschiedene Schattierungen zuläßt.

Basilius insistiert darauf, daß die Angelegenheit zwischen Athanasius und Meletius bereinigt werde. Es sei dies unerläßlich, da er sonst mit seinen Briefen bei Athanasius nichts ausrichten könne. In einem späteren Brief (258) aus dem Jahre 377 (an den Bischof Epiphanius) kommt Basilius noch einmal auf den unglücklichen Beginn des Streits zwischen Meletius und Athanasius zu sprechen. Athanasius habe, als er von Alexandrien nach Antiochien kam (363) dringend gewünscht, die Koinonia des Meletius zu erhalten. Aber durch die Schuld schlechter Ratgeber sei ihre Einigung (συνάφεια) auf spätere Zeit verschoben worden [78].

Es ist eigentlich erstaunlich, daß Athanasius auf die Gemeinschaft mit Meletius solchen Wert legte, war dieser doch 360 durch ein Wahlkollegium, das teilweise aus Arianern bestand, gewählt worden. Gribomond berichtet in seinem Aufsatz "Obéissance et charité etc." hierüber [79].

Basilius versucht, auch den Athanasius dazu zu bringen, von sich aus die Initiative zu ergreifen, um den leidigen Streit mit Meletius aus der Welt zu schaffen. Er traut dem Athanasius zu,

(77) L.c., S. 193/194.
(78) COURTONNE, III, S. 102/103. Vgl. zur Sache: CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, S. 127/128.
(79) GRIBOMONT, *Obéissance*, S. 126.

daß er durch seine große moralische Autorität die gute Ordnung in der Kirche von Antiochien wiederherstellen könne, daß er die Streitenden recht dirigieren, die Leute zur Ruhe bringen und so der Kirche (von Antiochien) ihre Kraft wiedergeben könne (80).

Basilius hatte aber mit all diesen Bemühungen kein Glück. Daran lag es ohne Zweifel, daß der Versuch, über Athanasius mit dem Westen in ein fruchtbares Gespräch zu kommen, gescheitert ist. Das soll nicht heißen, daß Athanasius dem Basilius nicht wohl gesinnt gewesen sei. Er schickte den Synodalbrief der römischen Synode (wahrscheiulich) des Jahres 371 (Confidimus), der ihm durch den Mailänder Diakon Sabinus überbracht worden war, durch diesen (im Jahre 372) an Basilius weiter, der, wie es scheint, unter den Adressaten nicht ausdrücklich genannt war (81). Schon vorher hatte Athanasius dem Basilius ein Mitglied seines Klerus den "Bruder Petrus" geschickt (82). Auch mit dem Nachfolger des Athanasius, Petrus, knüpfte Basilius sofort nach dessen Wahl gnte Beziehungen an (83). Petrus mußte, wie schon erwähnt, nach Rom fliehen und machte dort seinen Einfluß gegen Meletius geltend (84).

Nach allem: Basilius gab es schließlich auf, sich in seinen Verhandlungen mit dem Westen der Vermittlung des Athanasius zu bedienen, und begann selbst direkt an die westlichen Bischöfe zu schreiben. Es geschah dies, als Basilius sich mit dem arianisch gesinnten Kaiser Valens auseinanderzusetzen hatte. Dieser wollte Kappadozien für den Arianismus gewinnen. Er schickte deshalb 372 seinen Satrapen Modestus zu Basilius, bei dem er aber nichts erreichen konnte. Modestus schlug dem Kaiser vor, den Basilius in die Verbannung zu schicken. Valens wagte dies nicht wegen des großen Ansehens, das Basilius beim Volk genoß (85).

Basilius setzte seine Bemühungen, mit dem Westen zur Stärkung der wahren Lehre ins Einvernehmen zu kommen, unbeirrt fort. Der erste Brief in diesem Sinne ist n° 90 aus dem

(80) Ep. 66, COURTONNE, I, S. 158/159.
(81) Über die Mission des Sabinus vgl. Marcel RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*, in: *AB* 67 (1949) 178-202.
(82) Ep. 69, COURTONNE, I, S. 161.
(83) Ep. 133, COURTONNE, II, S. 47.
(84) Erwähnt in Brief 266, COURTONNE, III, S. 135.
(85) BONIS, *Basilius von Caesarea*, S. 434/435.

Jahre 372: "An die sehr heiligen Brüder, die Bischöfe des Westens" (86). Basilius bestätigt zunächst den Empfang des Synodalschreibens (Confidimus), das er auf dem Umweg über Athanasius, "seinen sehr verehrten Vater" erhalten habe. Er erkennt an, daß dieser Brief ein Zeugnis des gesunden Glaubens ist und beweist, daß unter den westlichen Bischöfen Einmütigkeit besteht. Der Diakon Sabinus hat ihm im einzelnen darüber berichtet. Das ist für Basilius Anlaß, die westlichen Bischöfe um Mitleid für die leider ganz andere Situation im Osten zu bitten. Mit Berufung auf die Koinonia im Geist bittet er die Bischöfe des Westens um Hilfe. Der Diakon Sabinus wird sie im einzelnen über die beklagenswerte Lage des Ostens, der durch den Arianismus zerrissen ist, informieren. Am Schluß des Briefes gibt Basilius ausdrücklich seine Zustimmung zu allem, was durch das Verdienst der Bischöfe im Westen kanonisch getan worden ist, und erkennt ihren apostolischen Eifer für den orthodoxen Glauben an. Das läßt sich im Zusammenhang mit Recht als eine Annahme des Synodalschreibens "Confidimus" deuten.

Basilius benachrichtigt den Meletius davon, daß er einen Brief an die westlichen Bischöfe bereit hat, und fordert ihn auf, seinerseits einen zweiten Brief schreiben zu lassen, den man diesem hinzufügen sollte (87). Es dürfte dies der Brief 92 sein, der an der Spitze der Absender den Namen Meletius trägt. Zu den Absendern gehören weitere 32 Bischöfe, darunter Basilius, die mit Meletius in Gemeinschaft stehen (ὁμόψυχοι). Vermutlich hat doch Basilius den Brief verfaßt, aber im Einvernehmen mit Meletius, der offiziell die Verantwortung für den Inhalt übernahm. Die Frage der Autorschaft ist strittig, für uns aber belanglos (88). Der Brief ist an die Bischöfe Italiens und Galliens gerichtet. Die

(86) COURTONNE, I, S. 194-196.
(87) Ep. 89, COURTONNE, I, S. 193.
(88) COURTONNE, I, S. 198, auch Anm. 3. Über die Autorschaft: RICHARD erklärt ausdrücklich, der Brief sei dem Meletius, nicht dem Basilius zuzuschreiben: *AB*, l.c., S. 190-197. Es handelt sich ihm zufolge um einen Synodalbrief des Meletius: l.c., S. 195-197. COURTONNE ist dagegen der Auffassung, Basilius und nicht Meletius habe den Brief geschrieben. So in: "St. Basile et son temps", S. 292. Nach TAYLOR (*St. Basil* etc. S. 190) ist der Brief von Basilius im Einvernehmen mit Meletius verfasst.

Bischöfe um Meletius, also auch Basilius, nennen ihre Kollegen im Westen Brüder, die mit ihnen eines Sinnes sind (ὁμόψυχοι). Meletius fühlt sich also mit ihnen verbunden. Der Brief beklagt mit eindringlichen Worten das Elend der Häresie, durch die die Kirche im Osten zerrissen ist. Die Bischöfe streiten in unwürdiger Weise untereinander. Die Absender bitten die Bischöfe des Westens, "unsere wahren Brüder", dringend um gründliche und sofortige Hilfe. Ihr konkreter Vorschlag geht dahin, es solle ein gemeinsames Konzil zwischen westlichen und östlichen Bischöfen abgehalten werden. Die westlichen Väter sollen in möglichst großer Zahl erscheinen. So wird die Synode der östlichen Bischöfe durch die, die von außen (vom Westen) kommen, vervollständigt werden. Das Konzil soll das Glaubensbekenntnis von Nicaea erneuern und die Häresie von neuem verurteilen. Es könnte auch zwischen denen, die im Glauben eines Sinnes sind (ἓν φρονοῦντες), Eintracht stiften. Das ist eine klare Anspielung auf das antiochenische Schisma, das also auch — natürlich zugunsten des Meletius — mit Hilfe der westlichen Väter beigelegt werden soll. Der Schluß des Briefes enthält, noch klarer als der von Brief 90, eine ausdrückliche Zustimmung zu dem Synodalbrief (Confidimus) und zu allen Dogmen, die kanonisch und legitim definiert worden sind (89). Zu Unrecht behauptet Gribomont in dem schon mehrmals zitierten Aufsatz in Studia Anselmiana, die von Basilius zurückgewiesene Glaubenserklärung sei "Confidimus" gewesen (90).

Die Idee eines gemeinsamen Konzils, das im Osten abzuhalten wäre, stammt von Meletius. Basilius hat dies in den Briefen, die zweifellos auf ihn allein zurückgehen, nie vorgeschlagen. Der Brief schätzt die Stimmung im Westen dem Meletius gegenüber wenig realistisch ein. Der Vorschlag, mit den mit Meletius in voller Koinonia stehenden Bischöfen ein gemeinsames Konzil zu halten, war eine starke Zumutung, wurde doch Meletius von Rom abgelehnt. Es ist deshalb, wie gesagt, kein Wunder, daß man diesen Brief als unannehmbar zurückschickte. Immerhin ist er ein Zeugnis dafür, wie sehr dem Basilius, dem Meletius und deren Freunden an der Zusammenarbeit mit dem Westen gelegen war.

(89) Courtonne, I, S. 198-203.
(90) Gribomont, *Obéissance*, S. 135.

Zunächst war Basilius jedenfalls schwer enttäuscht, daß man seine Briefe, die mit solchem Vertrauen auf die Hilfsbereitschaft der Brüder im Westen geschrieben waren, nicht einmal einer Antwort gewürdigt, sondern sie als unannehmbar zurückgeschickt hatte (373). Es ist eigentlich erstaunlich, daß sich Basilius trotzdem so bald entschloß, wieder an den Westen zu schreiben. Das geschah 374 durch den Brief 243 an die Bischöfe Italiens und Galliens (91). Diese Bischöfe sind für ihn immer noch "gleichgesinnte Kollegen" (ὁμοψύχοις συλλειτουργοῖς). Unser Herr Jesus Christus hat die ganze Kirche seinen Leib genannt und er hat uns alle das Einssein von Gliedern geschenkt (τῶν μελῶν συμφωνίαν) (92). Auch die harte Enttäuschung, die er durch die Zurückweisung seiner Briefe erlebt hatte, erschütterte in Basilius nicht das Bewußtsein der Einheit mit dem Westen in der einen Kirche Gottes, die Christi Leib ist. Er bittet noch einmal die westlichen Bischöfe um Mitgefühl für die elende Lage der östlichen Christenheit. Freilich kann er die Klage über das Ausbleiben der erhofften Hilfe nicht unterdrücken. Diesmal bittet Basilius, den Kaiser des Westens, Valentinian I, seinen Bruder Valens, über die verworrene Lage im Osten zu informieren, wohl in der Hoffnung, daß dieser dann ein Konzil berufen werde. Von einem gemeinsamen Konzil zwischen westlichen und östlichen Bischöfen auf die Initiative des Westens hin ist nicht mehr die Rede. Basilius wäre schon zufrieden, wenn nur einige aus dem Westen kämen, um die Betrübten zu trösten und die Leiden des Ostens sich vor Augen zu führen (93). Der Westen kann den Osten nicht vergessen, ebensowenig wie eine Mutter das Kind ihres Schoßes vergessen kann (94). Auf die Forderung, die der Priester Evagrius aus dem Westen mitgebracht hatte, es solle eine zahlreiche Gesandtschaft aus dem Osten in den Westen kommen, antwortet Basilius schließlich, es sei bei der gegenwärtigen bedrängten Lage für die Bischöfe nicht möglich, ihre Bischofssitze zu verlassen. Den Brief überbringt der inzwischen zum Priester geweihte Dorotheus (aus

(91) Courtonne, III, S. 68-73. Nach Schwartz, *Zur Geschichte des 4. Jahrh.*, S. 70, ist der Brief aus dem Jahre 374. Courtonne (III, S. 68) setzt ihn (fälschlich) für das Jahr 376 an.
(92) Courtonne, III, S. 68.
(93) L.c., S. 68/69.
(94) L.c. S. 70.

dem Klerus des Meletius). Er wird die westlichen Bischöfe über weitere Einzelheiten informieren. Basilius gibt zum Schluß der Hoffnung Ausdruck, daß Dorotheus mit guten Nachrichten über die Hilfsbereitschaft der Bischöfe des Westens zurückkehren werde (95).

Auch dieser Brief hatte keinen Erfolg. Aus dem Westen kam keine Hilfe, aber bald eine neue Enttäuschung, nämlich die offizielle Anerkennung des Paulinus als des einzig rechtmäßigen Bischofs von Antiochien. Die Nachricht davon kam 376 im Osten an. Über die heftige Reaktion des Basilius darauf haben wir schon gesprochen. Zunächst stand ihm nicht der Sinn danach, es noch einmal mit dem Westen zu versuchen. Auch der Initiative von anderer Seite, nämlich von der des Dorotheus und Sanctissimus gegenüber, verhielt er sich skeptisch. In einem Brief an seinen Freund Eusebius von Samosata (236) aus dem Jahre 376 fragt er sich, was man denn noch in den Westen schreiben solle. Er beklagt sich bitter über den Stolz des Westens. Man wolle dort die Wahrheit nicht wissen (96).

Wir haben jedoch ein Schreiben des Basilius an die westlichen Bischöfe (Brief 242), das Courtonne in das Jahr 376 datiert. Es sei dahingestellt, ob diese Datierung richtig ist. Auch hier sind ihm diese Bischöfe "ehrwürdige Brüder". Aber sie haben ihn bitter enttäuscht. Trotzdem glaubt er noch an ihre Liebe und bittet nochmals eindringlich um Hilfe (97). Der Brief erwähnt die Anerkennung des Paulinus durch Damasus nicht, dürfte also geschrieben sein, bevor diese im Osten bekannt wurde. Die eigentliche Reaktion auf den Schock, den diese Nachricht dem Basilius verursachte, ist der Brief 263 an die westlichen Bischöfe, nach Courtonne geschrieben im Jahre 377 (98). Es ist erstaunlich, daß hier der Bischof von Caesarea zunächst einen ganz anderen Ton anschlägt als in dem vorgenannten Brief. Er dankt für das Schreiben der Bischöfe des Westens, das er durch seine Mitpriester erhalten habe. Es muß sich um Dorotheus und Sanctissimus handeln, die ohne seinen Auftrag 377 in den Westen gereist waren (99).

(95) L.c., S. 73.
(96) L.c., S. 60/61.
(97) L.c., S. 66-67.
(98) L.c., S. 121 ff.
(99) SCHWARTZ, *Zur Geschichte des 4. Jahrh.*, S. 75.

Von diesem Brief ist uns sonst nichts bekannt. Basilius erneuert seine Bitte an die Bischöfe des Westens, Vertreter in den Osten zu entsenden. Dann aber stellt er seine unerbittlichen Forderungen an den Westen bezüglich der Wölfe im Schafspelz, die die Herde Christi zerreißen. Einer von ihnen ist genau Paulinus, dem Damasus geradezu seine Stellvertretung im Osten anvertraut hatte. Brief 263 ist trotz der versöhnlichen Einleitung eine Streitschrift, die aber vor allem gegen Damasus gerichtet ist. Den westlichen Bischöfen traut Basilius es immer noch zu, daß sie in dem Streit vermitteln könnten. Sie sind nicht wie die östlichen Gegner dieser "Wölfe im Schafspelz" verdächtig, aus persönlicher Rivalität zu handeln. Man kann ihnen Unparteilichkeit zutrauen. Ihre große Zahl könnte, wenn sie in der Sache (es geht um das antiochenische Schisma) einig sind, doch noch Eindruck machen (100). Basilius hat also immer noch nicht die Hoffnung aufgegeben, durch die Dazwischenkunft der westlichen Bischöfe das Schisma in Antiochien zugunsten des Meletius zu beenden.

Diese Hoffnung sollte sich freilich endgültig als trügerisch erweisen. Vermutlich hat Basilius sich nicht genügend Rechenschaft darüber gegeben, daß es den westlichen Bischöfen nach einer solchen Entscheidung ihrer Koryphäe, des Bischofs von Rom, gegen Meletius und für Paulinus, nicht mehr möglich war, sich auf die Seite des Bischofs von Caesarea zu stellen.

Ein letztes Schreiben, in dem sich Basilius mit der Haltung des Westens auseinandersetzt, ist der Brief 266, gerichtet an den Bischof Petrus von Alexandrien. Hier beklagt er sich darüber, daß, wie Dorotheus, der 377 in Rom war, ihm berichtet hat, in einer Diskussion vor Damasus seine Kollegen Meletius und Eusebius (von Samosata) als Arianer bezeichnet wurden. Basilius versichert dem Bischof Petrus, daß er auch nicht eine Stunde lang mit Häretikern in Gemeinschaft geblieben wäre (101). Der Schluß des Briefes ist trotz allem wieder versöhnlich: "Wir haben alle einander nötig..., besonders jetzt, da die Kirchen des Ostens auf euch schauen. Sie werden eure Eintracht zum Anlaß nehmen, um sich zu stärken und sich zu festigen. Aber wenn sie merken, daß ihr irgendeinen Verdacht gegeneinander hegt, werden sie

(100) COURTONNE, III, S. 121-123.125 (über Paulinus).
(101) L.c., S. 135.

dadurch geschwächt und lassen sich entmutigen. Sie werden den Feinden des Glaubens nicht mehr widerstehen" [102].

Nach allem müssen wir feststellen, dass die Bemühungen des Basilius, den Westen zu einer wirksamen Hilfe für den Osten zu mobilisieren, gescheitert sind. Erst recht gelang es ihm nicht, die westlichen Bischöfe zu einer Stellungnahme für Meletius und gegen Paulinus in dem Streit um den Bischofssitz von Antiochien zu bewegen. Wenn allerdings Yves Courtonne das Fazit daraus zieht, die grosse Idee des Episkopats des Basilius, die Union der Orthodoxen des Ostens mit denen des Westens zu verwirklichen und die Orthodoxen der beiden Teile der Kirche wieder miteinander zu vereinigen, sei gescheitert [103], so scheint uns hier ein Mißverständnis vorzuliegen. Im wesentlichen waren die Orthodoxen des Ostens und des Westens und selbst Basilius mit Damasus immer miteinander vereinigt. Es bestand kein Bruch zwischen ihnen. Das bleibt wahr trotz aller Mißhelligkeiten zwischen dem Bischof von Caesarea und dem von Rom und obwohl Basilius den Primat, den Damasus bereits für die Gesamtkirche beanspruchte und auch im Osten durchzusetzen suchte, einfach ignorierte. Die verschiedene ekklesiologische Konzeption war der tiefste Grund der Mißhelligkeiten.

Basilius hat sich beharrlich um des Wohles der Gesamtkirche willen bemüht, eine bessere Zusammenarbeit zwischen West und Ost zustande zu bringen, die normalen Beziehungen zwischen den beiden Teilen der Kirche zu einer vollen Koinonia zu gestalten. Wenn ihm dies nicht gelungen ist, so lag es ganz gewiß nicht am Mangel an gutem Willen auf seiten des Basilius, sondern an den Zeitumständen, die auch er nicht ändern konnte.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Wilhelm de VRIES S.J.

(102) L.c., S. 135/136.
(103) COURTONNE, *St. Basile et son temps*, S. 307.

OCP 47 (1981) 87-121

The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)

Probably in the spring of 532 [1] — only a few months after the Nika riots [2] — there took place in Constantinople, under Justinian's auspices, a three day conference between five Chalcedonian bishops and five or more [3] Syrian Orthodox ('Severan') bishops, the aim being 'the reunion of the churches' after the disruptions caused by the Chalcedonian definition [4]. We are

(1) The date is note quite certain: see STEIN title in note 4, pp. 378-9.
(2) These, however, were unconnected with religious issues; see A. CAMERON, *Circus Factions* (Oxford, 1976), pp. 129-30, 278-80.
(3) See below, pp. 117-118.
(4) The more important secondary literature is as follows: E. K. CHRYSOS, *'Η 'εκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ 'Ιουστινιάνου* (Saloniki, 1969), p. 101; R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141; 1948), pp. 194-5; F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (OCA 117; 1938), pp. 109-15; L. DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle* (Paris, 1925), pp. 81-7; W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972), pp. 263-8; R. HAACKE, in ed. A. GRILLMEIER and H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* (Würzburg, 1953) II, pp. 156-8; J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles* (Paris, 1908), II.2, pp. 1120-5; S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus* (diss. Bonn, 1962), pp. 132-3; E. HONIGMANN, *Évêques et Évêchés monophysites d'Asie anterieure au VIe siècle* (CSCO 127, Subsidia 2; 1951), pp. 150-1; J. LEBON, *Le monophysisme sévérien* (Louvain, 1909), pp. 73-4; M. RICHARD, « Le néo-Chalcédonisme », *MSR* 3 (1946), pp. 158-9; E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* (Texte und Untersuchungen 49.2; 1939), pp. 389-92; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* (Paris, 1949) II, pp. 378-9; A. van ROEY, in *Das Konzil von Chalkedon*, II, pp. 351-2. Henceforth these works are cited by name of author alone.

fortunate enough to know something of the proceedings from the two summarized accounts emanating from either side (something of a rarity for antiquity): from the Chalcedonian side there is the Letter of Innocentius (5), bishop of Maronia (one of the participants), addressed to the priest Thomas, of Thessaloniki, while from the Syrian Orthodox there exists a short anonymous summary of the proceedings which was published in 1919 by F. NAU in *Patrologia Orientalis* 13 (6), from an eighth century manuscript, British Library Add. 12155. There also survives the *plerophoria* or doctrinal statement put out by the Syrian Orthodox bishops for the consideration of the emperor and his bishops (7). To these sources can now be added an important new one, the full account (albeit preserved only fragmentarily) of the proceedings from the Syrian Orthodox point of view. Although this text is now acephalous, it is likely that it is the work of Severus' biographer, the abbot John bar Aphtonia, who accompanied the bishops and wrote an account of the proceedings (8); it is also evident that it served as the source for the summary published by Nau.

The new Syriac text is to be found in Harvard syr. 22, of the eighth or ninth century; this manuscript has unfortunately suffered considerably from the ravages of time, for many folios have been lost and those that do survive are in complete disorder

(5) *ACO* IV.2, pp. 169-84.

(6) Pp. 192-6. It is astonishing that this has been almost entirely neglected in the secondary literature: only Honigmann gives (just) the reference in a footnote (p. 150 note 6; cp also p. 75). The *Collatio* is also mentioned in passing by Elias, in his Life of John of Tella (ed. BROOKS), pp. 59-60. (The summary is also quoted in a florilegium in Add. 14533, f. 168a).

(7) Preserved in Ps. Zechariah Rhetor, *Eccl. Hist.* IX.15 and in Michael the Syrian, *Chronicle* IX.22; an English translation is given by FREND, pp. 362-6. *Plerophoria* is the name given to it in our new document; Innocentius refers to it as a *chartula satisfactionis*, Ps. Zechariah as a *deēsis* (p. 89) or *pyasa* (p. 115), while Michael calls it a *diathesis dapyasa*.

(8) So Ps. Zechariah, *Eccl. Hist.* IX.15 (ed. Brooks, p. 122[22-3]). Since John's other works (Life of Severus, Commentary on Song of Songs, and some Hymns) were originally written in Greek, this work too may be a translation, although there are no obvious internal indications that this is so apart from the possible misunderstanding mentioned in note 53.

and are often much damaged (9). Although most of the manuscript is devoted to letters from (or occasionally to) Severus, there are several other items belonging to the sixth century which have no direct connection with the patriarch; among these are ff. 67, 78 and 79, constituting a continuous text of which both the beginning and end are missing (10). The contents of these folios quickly indicate that we have here the central portion of a day by day account of the conversations.

The extant portion of the text (11) opens (§1) with the ending of the second audience which the Syrian Orthodox bishops evidently had with the emperor prior to the arrival of the Chalcedonian bishops; during this they handed over to him the statement of their doctrinal position. It was only after 'a certain number of days' that the Chalcedonian bishops arrived in Constantinople and were given the statement to consider (§2). §3 gives the setting of the conference and mentions the officials present (already known from Innocentius). The first day's proceedings (§§4-10) are devoted mainly to Dioscorus' reception of Eutyches at Ephesus II (449), a point of embarrassment to the Syrian Orthodox, requiring a rather careful explanation. The question of ordinations stemming from Chalcedon is also said to have arisen, but little information is given on this point.

§§11-33 cover the second day, during which the *plerophoria* and Syrian Orthodox objections to Chalcedon were discussed; the latter centre on the council's acceptance of Theodoret and the Letter of Ibas. Ibas' letter causes the Chalcedonian delegation some embarrassment and they try to assert that a particular *praxis* had not taken place at all at Chalcedon. Discussion then turns to Cyril's letter to Eulogius, and the authority of doctrinal statements of the fathers which did not happen to be 'confirmed' by Chalcedon.

On the third day (§§34-47) the bishops met in the presence of the emperor who asks the Syrian Orthodox what they have

(9) See my preliminary list of contents in "Some new letters of the Patriarch Severus", *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 17-24.

(10) As will be seen, the summary published by Nau gives the substance of what must have been lost at the end.

(11) See below, pp. 118-120, for a comparison of the contents with those of Innocentius' account.

achieved. The reply is that they have dispelled suspicions some had had that they were heretical (i.e. Eutychians). Justinian accepts this, but he wants practical results, in other words the ending of the Syrian Orthodox withdrawal from communion with the Chalcedonians. He tries to get them to go to discuss the doctrinal problems with the other patriarchs, but they offer various excuses, whereupon Justinian presses them to suggest some means of reunion themselves, and asks them if they are in communion with the Patriarch of Alexandria, evidently a point of some delicacy, but whose exact significance is obscure: since the bishops' guarded reply was couched in manifestly anti-Julianist language, it would seem that Timothy had at that point been won over by the Julianist faction in Alexandria. After this the text breaks off, but we have the summary of the Syrian Orthodox bishops' own proposals (and some indications of the concessions the emperor was willing to make himself) in the last paragraphs of the summary published by Nau.

The new text also gives some interesting information on certain procedural points. The Syrian Orthodox bishops repeatedly try to have the discussions taken down officially in writing, but this was turned down by the Chalcedonian bishops and, more importantly, by Strategius, the *locum tenens* for the Magister (§11). Their intention in asking for this becomes clear in §33, when, at the end of the second day, they ask that the emperor should learn of the day's proceedings with both parties present, and not just the Chalcedonian (as had happened on the first day). Although this is promised, matters turn out otherwise the next day (§34), and the Chalcedonian delegation saw the emperor before the other side, and when the latter asked the emperor for permission to give him their own account of what went on, they were refused (§37).

With these preliminaries it is time to turn to the text itself. A fuller discussion of certain aspects of the contents of our new document will be reserved until after the text and translation have been given.

Text [12] *and translation*

The orthography (often inconsistent for recurrent Greek words) of Harvard syr. 22 (= **H**) is preserved throughout. In the small number of places where I have found it necessary to correct the text I give the reading of the manuscript in each case in the apparatus.

In the translation, words in brackets are supplied for the sake of the sense. In the notes I give cross references to Innocentius' account (= **I**) and to the Syrian Orthodox summary published by NAU (= **S**) [13]. Since the latter text has been unduly neglected I also give a translation of this document, following the translation of Harvard syr. 22.

(12) The text is published by kind permission of the Harvard College Library, and I should like here to thank the Librarian and the staff of the Houghton Library, Harvard University, for their help and kindness on my various visits to the library.

(13) **H**, **I** and **S** are qnoted by section number.

Translation – Harvard syr. 22

1 [..] prepared at their hands. Along with it he also gave the statement (*plerophoria*) [14] which the bishops made after they went up to the capital. And the bishops were urging that those documents (*chartai*) be read in the presence of him (*sc.* Justinian) and the (state) officials who were there. But the emperor put off the matter, saying: 'I will read them when I have time'.

With this speech the second meeting (*syntychia*) ended.

2 After a certain number of days there arrived at the capital the bishops from the opposing faction who had been summoned by the emperor; their names are as follows: Hypatius of Ephesus, Stephan of Isaurian Seleucia, Innocentius of Amurnia, John of Bizue — these (two) towns are in Thrace — and Anthimus of Trebizond [15]. The emperor sent them the document of the statement which the orthodox bishops had given him [16]; he also sent it to the holder of the see of the capital. (His intention was) that they should read and examine it minutely and prepare themselves for discussion.

3 After this the order (came) for the two parties to assemble in the hall known as Beth Hormisdas, which is today joined to the Palace [17]. There the discussion was to take place in the presence of the *synkelloi* [18] of the holder of the (patriarchal) throne of the capital, seeing that he himself did not come [19]. Strategius [20] the patrician was allocated to listen to the discussion and report on developments to the emperor; he took the place of the *Magistros*.

---

(14) The text is preserved in Ps. Zechariah *Eccl. Hist.* IX.15 (see note 7). **S** 1 evidently refers to these initial audiences with the emperor.

(15) The lists in I 6 and **S** 8 are identical.

(16) Cp I 9.

(17) Cp I 4. On the House of Hormisdas (to the SW of the Great Palace) see R. Guilland, *Etudes de topographie de Constantinople byzantine* (Berliner byzantinische Arbeiten 37; 1969), pp. 294-303. Procopius, *Aedif.* I.10.4, says that it was embellished and joined to the Palace by Justinian ('when he became emperor', according to I.4.2); our text implies that it had not yet been joined to the Palace in 532, but was so shortly afterwards. See also C. Mango in *Byz.Z* 68 (1975), pp. 385-6.

(18) Named by I 6 as Heraclianus and Laurentius. Innocentius also mentions the presence of 'Leontius apocrisarius', on the problem of whose identity see D. B. Evans, *Leontius of Byzantium* (Dumbarton Oaks Studies 13; 1970), pp. 156-76.

(19) I.e. Epiphanius.

(20) Cp I 5. Innocentius gives his opening speech addressed to the Oriental delegation, telling them how he too, being of Egyptian origin, had once hesitated to communicate with *sanctae maiori ecclesiae* in Constantinople because of Chalcedon, but that the emperor had persuaded him that his scruples were unwarranted and that the faith transmitted by the Chalcedonian fathers was essentially the same as that of Nicaea, Constantinople and Ephesus.

Harvard Syr. 22

1 [ ] [illegible] 67a.1

2 [illegible]

3 [illegible]

(a) Ms ܗܘܐ. (b) Ms om sey.

4 When they had assembled [21] and sat down facing each other, Hypatius began churning over his usual old inanities, blaming the blessed Dioscorus for accepting the wicked Eutyches at the second synod of Ephesus [22]. It is the custom of the upholders of the heresy of Nestorius to collect together empty complaints against the orthodox fathers: since they cannot make a defence for their own flimsy teachings, they hope to cover up their own wicked beliefs and not let them be examined, by means of calumnies against the saints.

5 [23] The orthodox bishops, however, were well aware of their opponents' cunning, how, by inviting them to make a defence for the blessed Dioscorus, they would go on to accuse them of the heresy of Eutyches. Accordingly, the orthodox bishops began by anathematizing Eutyches [24], and having thus thrown off from themselves any suspicion of the heresy of Eutyches — (a suspicion) that their opponents wanted to bring upon them — having fended off from themselves this calumny, the orthodox bishops began to fight on behalf of the blessed Dioscorus, showing how Eutyches had submitted a *libellus* in which he acknowledged the orthodox faith, anathematizing Valentinus who says that our Lord brought his body down from heaven, acknowledging too the teaching of the fathers and accepting the creed of Nicea, and that it was (only) after this that Dioscorus had accepted him.

6 The opposing bishops say: 'Dioscorus was negligent in not requiring Eutyches to confess that the Word was of the same nature as us in the flesh' [25].

7 The orthodox bishops say: 'The blessed Dioscorus was satisfied by the Acta (*pepragmena*) at Constantinople, where Eutyches agreed to confess that God the Word was of the same nature as us in the flesh' [26].

---

(21) For Innocentius' account of the first day's proceedings, see I 9-18.

(22) Dioscorus' over-hasty reception of Eutyches at Ephesus II was a recurrent point raised by the Chalcedonian side. For the Syrian Orthodox attitude, see also, for example, Severus' *Letter to the people of Tyre* (ed. Brooks, PO 12, no 32; a larger fragment of the letter is to be found in Harvard syr. 22, f. 5).

(23) For **H** 5-9, compare **S** 8.

(24) Cp **I** 10,16.

4 67 a. 2 [illegible]

5 [illegible]

6 67 b. 1 [illegible]

7 [illegible]

(25) Cp **I** 14. 'Of the same nature' (*bar kyana*) is the standard early Syriac translation of *homoousios*; in the course of the sixth and seventh centuries it was replaced by *bar ituta* (already in Philoxenus), and, rather later, *šawe b–ituta* or *šawe b–ousia* (cp J. Gribomont in *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/6), pp. 152-3, and A. de Halleux in *OCA* 205 (1978), pp. 301-2). It is interesting that Sergius of Resh'aina (died 536) still renders *ousia* by *kyana* in his translation of Ps. Dionysius.

(26) Cp **I** 13.

8 The opposing bishops say: 'What was said (only) hesitatingly is not a clear confession. For this reason it was all the more necessary for Dioscorus to make exact enquiry of Eutyches concerning the term 'of the same nature' (i.e. *homoousios*). And then they enlarged on the matter, saying: 'Dioscorus' neglect over exactitude is a betrayal of the faith, and he who neglects even one small item from matters that are obligatory is subject to censures and serious punishments'.

9 The orthodox bishops said: 'Reserve those words and the discussion of them for the proper time; but now tell us, do you hold the blessed Dioscorus to be a heretic?'.

The opposing bishops say: 'We do not hold him to be a heretic, for his opinions were orthodox, but he was neglectful in matters of urgent importance'. After this they added other lines of argument, saying that the synod at Chalcedon had met very usefully on the matter of Eutyches ([27]).

10 With this the first day's session was dissolved. Other things were discussed there (too), about ordinations (*cheirotoniai*) ([28]): on these, the orthodox bishops said that the ordinations which were transmitted from the synod of Chalcedon were confirmed by true faith and by communuion with the orthodox.

11 The next day ([29]) they gathered again, and first of all the orthodox bishops asked that what was said might be taken down in writing, just as they had asked the previous day, without success. The opposing bishops did not accept this, not did the *locum tenens* for the Magistros, saying: 'I did not receive any such authorization from the serene emperor' ([30]).

12 The orthodox bishops asked for the statement they had given to the emperor to be read ([31]). They straightway provided a copy and it was read out, after which they asked the opponents saying: 'Say if you have anything you find fault with in this statement'.

([27]) Cp I 18.

([28]) There is nothing on this in Innocentius. Cp *Synodicon* (ed. Vööbus) §§ 20, 23.

([29]) For Innocentius' account of the second day, see I 19-78.

([30]) There is no mention of this in Innocentius.

([31]) According to Innocentius (I 9) the Syrian Orthodox bishops opened the session on the *first* day by saying that they had handed over *satisfactionis chartulam de fide nostra* to the emperor; Hypatius, the

8 [illegible]

9 [illegible]

10 [illegible]

11 [illegible] 67 b. 2

12 [illegible]

Chalcedonian spokesman, replied that they had indeed seen it. On the second day it would seem that I 21-27 refer in fact to a discussion of the *plerophoria*.

13 The opposing bishops replied: 'We hold a moderate opinion about it'. And they returned a question to the orthodox bishops: 'Tell us if what is in the statement is all you have to find fault with the synod that gathered at Chalcedon?' (32).

14 The orthodox bishops said: 'That is not all; we have many more things to censure in the synod, but above all else, the fact that they accepted Ibas, and again that they accepted him on the basis of his Letter to Mari the Persian (33) which they accepted when it was read out before them, (despite) its being full of every wickedness; and on its basis they held (Ibas) to be orthodox. They also accepted the wicked Theodoret (34), without his having changed from his evil belief; and they gave him back the priesthood too'.

15 The opposing bishops said: '[3 *lines lost*] Cyril received him ...because he had made a union with the Orientals' (35). They further added: 'The synod accepted Theodoret with greater exactitude than did the holy Cyril' (36).

16 The orthodox bishops said: 'First of all, along with the entire eastern synod (*sc.* Ephesus), the blessed Cyril also accepted Theodoret, before he had yet been deprived of his 'priesthood: this, on the grounds that he held the same opinions as the orientals, and gave utterance to them, and as someone who had removed himself from his utter wickedness'.

17 Then after this the orthodox bishops said: 'At that time (37) the wicked heresy of Nestorius was gaining strength and was destroying the souls of men, with the result that the bishops of the entire eastern diocese (38) did not want to sign the deposition of Nestorius, and so there was a danger that the greater portion

(32) Cp **I** 21. According to Innocentius the Syrian Orthodox had agreed that the Council of Chalcedon had 'justly' met — *si et iustum finem suscepisset* (**I** 20).

(33) ACO II.1, pp. 391-3. According to Innocentius their prime objection was to the novelty of the 'two natures'. Only later (I 74-8), after the discussion of Cyril's Letter to Eulogius (= **H** 25-30) and the reception of Theodoret (= **H** 14-17), does Innocentius mention Ibas' Letter. **H** passes over in silence Hypatius' allegation that the one nature testimonia adduced by the Syrian Orthodox (in their *plerophoria*) were forgeries or interpolations.

(34) Cp **I** 68-73.

(35) Cp **I** 70-71.

13 [Syriac text]

14 [Syriac text]

15 [Syriac text] [1½ lines] [Syriac text] [½ line] [Syriac text] [½ line] ... [Syriac text] [½ line] [Syriac text] 78 a. 1

16 [Syriac text]

17 [Syriac text]

(36) Cp **I** 78: *Chalcedonense ergo concilium circa Ibam et Theodoretum districtius agit quam beatus Cyrillus.*

(37) I.e. around Ephesus I.

(38) In the secular sense; the Greek loan word *purnasa* < πρόνοος is employed.

of the world would be filled with the harm brought about by Nestorius' wickedness. For this reason the blessed Cyril, like a wise doctor in an emergency, accepted all the bishops of the diocese of the Orient — even if it was without going into details (*lit.* exactly) — once they had acknowledged that Nestorius had been deposed (*lit.* ejected) by them from the priesthood, and they themselves had given an orthodox profession of faith: he did not consider Theodoret as a case (where the malady) was mingled in with and joined to the entire body. So afterwards, when he learnt that he had remained in his teachings that were hateful to [5 *lines lost*] Theodoret... and he reminded John [39] that 'Theodoret needs reprimands (*lit.* blows) from you'. Then, after a certain time, the synod at Chalcedon took place, and when the orthodox faith had been established through the grace of God, and while all peoples everywhere were rejecting the wicked heresy of Nestorius with the result that Theodoret, too, of evil name, was ejected from the priesthood [40] because of his failure to repent of his wickedness, (it was at that point that) the synod at Chalcedon received him without trial, (thus) putting itself under just condemnation. How are those who received him not guilty of his wickedness, since, when he had anathematized Nestorius alone, they did not (go on) to require him to anathematize his wicked writings which he wrote against the holy Cyril and against the true faith?'

18 The opposing bishops were put to shame by these (words) and kept silence, whereupon the orthodox bishops reverted to the discussion of the wicked Ibas, and they read from the Acta of the synod of Chalcedon the declaration (*dialalia*) of Pascasinus, Lucensius and Bonifatius [41], the representatives of Leo who was bishop of the church of Rome. In this declaration they said in brief that on the basis of the letter that had been read out Ibas was orthodox.

19 The orthodox bishops then asked the Magistros to allow the Letter to be read. He did so [42], and the Letter of the wicked Ibas addressed to Mari the Persian was read out. [3½ *lines lost*]

[39] Patriarch of Antioch; see ACO I.4, p. 231.

[40] At Ephesus II, 449.

[41] ACO II.1, p. 398 (161); also cited by Severus in a letter to Sergius the physician and sophist (*Collected Letters*, 31, in PO 12).

[Syriac text illegible]

78 a. 2

[1 line] [1 line] [1 line] [1 line]

[½ line] [..] [¾ line]

18

19

78 b. 1

[2 lines]

[1 line] [¾ line]

[42] Cp I 75. ('Magistros' will be a slip for 'locum tenens of the Magistros'; see H 3).

because they did not endure...the wicked things in it. In reply, the opposing bishops could find neither defence, nor (evidence of) forgery; rather, they renounced the *praxis* (43), saying: 'This did not take place at Chalcedon'. And they demanded that the orthodox bishops demonstrate that it did.

20 At this the orthodox bishops laughed, and said: 'whence else can you show the ? (44) that the synod at Chalcedon took place, except from what was written there, (documents) that are to be found all over the world?' A great argument was stirred up over this, and the opposing bishops held out in their denial.

21 The orthodox bishops said to them: 'Tell (us) now whether you accept the Letter of Ibas?' (45)

The opposing bishops were put out by this too, and said: 'We do not accept what was wrongly said in it' (46).

22 In retort the orthodox bishops said: 'Then, in the case of Nestorius or any other heretic, you hold it is only necessary to reject what is wrongly said, and no more. It was in vain, it seems, that the all-wise fighters for the mysteries of the Church anathematized the heretics, in that the latter said a few things that were not wrong, but which are worthy of acceptance. As to your saying that the *praxis* did not take place at Chalcedon concerning [½ *line lost*] anathematize everyone who [accepts] the Letter of Ibas, for [½ *line lost*] the anathema will not transgress [1 *word lost*] against the synod at Chalcedon, seeing that this *praxis* did not take place there, as you assert' (47).

---

(43) Innocentius is silent on all this. It is interesting in this connection that the Syrian Orthodox do not quote the other explicit acceptance of Ibas' Letter, by Eunomius of Nicomedia: this has been excised from the extant Greek texts (ACO II.1, p. 400 with note) of the Acts of Chalcedon and survives only in the old Latin translation quoted by Vigilius (ACO IV.2, p. 160). Although the section must still have been in the Acts in 553 (see SCHWARTZ, *Abhand. Bayer. Akad. Wiss.* 32,2 (1925), p. 12), the fact that it was not cited by the Syrian Orthodox in 532 might suggest that it had already been excised by that date in some copies of the Acta circulating in Constantinople; in the present passage we are witnessing a less successful attempt to suppress the other 'incriminating' evidence that Chalcedon accepted Ibas on the basis of his Letter to Mari. (I should like to thank the Revd. L. WICKHAM for drawing my attention to Eunomius' statement).

(44) KRN. I am baffled by this; the Revd. L. WICKHAM ingeniously suggests to me that this might hide χ (= 600 fathers of Chalcedon) + ρν (= 150 fathers of Constantinople — but in Syriac this should be *qn*), but it is hard to fit this into the Syriac sentence as it now stands. Correction to KDN ('thus' in Christian Palestinian Aramaic, but not Syriac) does not commend itself.

(45) I 75.

(46) Cp I 47 (p. 177[32-4]) in a totally different context (quoted by the Chalcedonians from Cyril's Letter to Eulogius)

(47) Despite the breaks enough survives to make it quite certain that the Syrian Orthodox bishops try to get their opponents to condemn the Letter of Ibas, seeing that they alleged that the *dialalia* of the Roman delegates accepting it did not really feature in the Acts of Chalcedon.

ܘܗܘ [...] ܐ ܦܪ̈ܟܣܝܬܐ ܕܒܗ̇ ܐܝܬ ܗܘܐ (c). ܘܠܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ:
ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܠܩܘܒܠܐ ܠܐ ܐܫܟܚܘ ܡܦܩ ܒܪܘܚܐ: ܘܠܐ
ܒܙܝܦܐ. ܐܠܐ ܟܦܪܘ ܒܗ̇ ܦܪܟܣܝܣ ܟܕ ܐܡܪܝܢ: ܕܠܐ ܗܘܬ
ܗܕܐ ܒܟܠܩܝܕܘܢܐ. ܘܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܠܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ
ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܘ ܕܢܚܘܘܢ ܗ̇ܝ ܗܕܐ..

20 ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܘ. ܟܕ ܓܚܟܝܢ ܒܗܘܢ ܐܡܪܝܢ
ܗܘܘ. ܕܐܝܟܢܐ ܠܒܪ ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܚܪܝܢ ܡܫܟܚܝܢ ܐܢܬܘܢ
ܕܬܚܘܘܢ ܒܪ (d) ܕܗܘܬ ܣܘܢܗܕܘܣ ܒܟܠܩܝܕܘܢܐ. ܐܠܐ ܡܢ
ܐܝܠܝܢ ܕܬܡܢ ܐܬܟܬܒ ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܒܟܠܗ̇ ܬܒܝܠ. ܘܟܕ ܬܟܠܐ
ܘܓܢܝܐܬܐ ܥܠ ܗܕܐ ܐܬܬܙܝܚܘ: ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܠܩܘܒܠܐ
ܡܩܘܡܝܢ ܗܘܘ ܒܟܘܦܪܢܐ.

21 ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܘ. ܕܗܫܐ
ܐܡܪܘ: ܕܐܢ ܡܩܒܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܐܓܪܬܗ ܕܗܝܒܐ..
ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܕܝܢ ܕܠܩܘܒܠܐ ܟܕ ܘܐܦ ܒܗܕܐ ܐܬܒܗܬܘ ܐܡܪܘ.
ܕܗܠܝܢ ܕܐܡܝܪ̈ܢ ܒܗ̇ ܒܫܝܐܝܬ ܠܐ ܡܩܒܠܝܢ..

22 ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܐܪ̈ܬܕܘܟܣܘ ܐܡܪܘ ܠܘܩܒܠ ܗܕܐ. ܡܕܝܢ ܐܦ
ܕܢܣܛܘܪܝܣ ܘܕܟܠ ܐܢܫ ܕܗܘ ܗܪܛܝܩܐ: ܐܝܠܝܢ ܕܒܫܝܐܝܬ
ܐܡܝܪ̈ܢ ܒܠܚܘܕ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܒܠܚܘܕ ܘܠܐ
ܕܢܣܠܐ. ܣܪܝܩܐܝܬ ܐܝܟ ܕܡܬܚܙܝܐ ܚܟܝܡ̈ܐ ܒܥܠ ܡܟܬܫ̈ܐ
ܕܪ̈ܐܙܐ ܕܥܕܬܐ ܚܪܡܘ ܠܗܪ̈ܛܝܩܘ. ܟܕ ܠܗ ܕܐܡܪܘ
ܡܕܡ ܡܕܡ ܠܐ ܗܘܐ ܒܫܝܐܝܬ ܐܠܐ ܕܫܘܐ ܠܡܩܒܠܘܬܗ.
ܒܝܕ ܡܠܬܐ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܠܐ ܗܘܬ ܒܟܠܩܝܕܘܢܐ ܦܪܟܣܝܣ ܀ ܗ̇ܝ: 78 b.2
ܕܗܘܬ ܡܛܠ[½ line] ܐܚܪܡܘ ܠܟܠ ܡܢ [½ line] ܐܓܪܬܗ
ܕܗܝܒܐ. ܘ[½ line] ܠܐ ܥܒܪ ܚܪܡܐ ܕܐܝܟ [c. 3] ܥܠ
ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܟܠܩܝܕܘܢ[ܐ] ܒܕܠܐ ܗܘܬ ܬܡܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܗܕܐ ܦܪܟܣܝܣ.

(c) *Sic.* (d) *Sic.*

23 The opposing bishops said: 'We will not do this'. By their refusal to anathematize (the Letter of Ibas), they testified that this *praxis* did take place. But they were unable to offer any defence for this manifest wickedness, with the result that the shame of their denial was apparent to the auditor and to all those who were present.

24 When (all) these things had been said on this topic, they came to the examination of the faith. The opposing bishops read the Letter of the oriental bishops that had been written to the blessed Cyril concerning the agreement with him (48). Following this, the Letter of the allwise Cyril, which took the form of a reply to the Orientals, was read out (49).

25 The orthodox bishops said: 'We acknowledge that we accept both (letters), in accordance with the understanding of the wise teacher'. They then requested, saying: 'We have in our possession letters of the blessed Cyril, one addressed to Eulogius (50), and another to the blessed Acacius bishop of Melitene (51). Let them be read out (too)'.

26 Before they were read the (opposing) bishops said: 'We do not accept, for purposes of ecclesiastical law, those things which were not confirmed by the synod' (52).

27 The orthodox bishops held up the discussion and demanded that this be put in writing, and that the opposing (bishops) should say openly that they do not [½ *line lost*] (53) which was written [½ *line lost*] Cyril aft[er the sy]nod at Ephesus [1 *word lost*] for these things were not confirmed by the synod, and, according to their word, they necessarily hold them not to be accepted.

28 Then the orthodox bishops introduced Gregory the Theologian who called (54) 'the law of the orthodox' all that had been

(48) In 433.

(49) Cp I 41.

(50) ACO I.1.4, pp. 35-7 (= Ep. 44).

(51) ACO I.1.4, pp. 20-31 (= Ep. 40). **I** 44 mentions the letter to Eulogius, the second to Succensus, 'and others'; the discrepancy between I and **H** here is probably only apparent, for the end of the letter to Acacius was attached to the second letter to Succensus in Dionysius Exiguus' Latin translation of the latter (see ACO I.5, p. 303).

(52) Hypatius' words are given in I 36 as follows: *nos ea quae epistolis eius synodicis consentiunt, suscipimus; quae autem non consentiunt,*

23 [Syriac text]

24 [Syriac text]

25 [Syriac text]

26 [Syriac text]

27 [Syriac text] [½ line] [Syriac text] [½ line] [Syriac text] [c. 3] [Syriac text] (79 a. 1)

28 [Syriac text]

neque damnamus neque velut legem ecclesiasticam sequimur. synodicas autem eius dico, sicut superius dictum est, epistolas quae a sanctis conciliis et susceptae et confirmatae sunt, id est tam eam quae ad Nestorium quam eam quae ad Orientales scriptae sunt.

(53) Presumably 'accept' should be supplied.

(54) *Or.* 21, §37 (PG 35, 1128); the passage is also referred to by Severus, *Ep. ad Sergium Grammaticum* (ed. Lebon), p. 109.

written by Athanasius, the great fighter in support of religious doctrine, despite the fact that these (works) had not been confirmed by the synod.

29 Since the father and teacher Cyril had likewise aided the truth, his Letter to Eulogius was read [55]. Once its contents had been seen, the orthodox bishops said: 'We are of a like opinion, and we acknowledge the single nature of God the Word incarnate [56], and we do not divide up the single Christ after the union into a duality of natures, even though we recognize their difference'.

30 The orthodox bishops also wanted the Letter to Acacius of Melitene to be read out [57], but the auditor checked them: 'Much of the day has already passed, and', he said, 'it is altogether equivalent in its sense to that addressed to Eulogius'.

31 The opposing bishops said: 'We too (will) introduce the holy fathers and show that they spoke of two natures with reference to Christ' [58].

32 The orthodox bishops pressed them, saying: 'Show us the God-clothed fathers who (used) these words and said that it is right to call Christ two united and inseparate natures after the union; just as we have (ourselves) shown that they taught that after the union [it is right to speak of only a single nature of God the Word incarnate'] [59]. The opposing bishops promised: 'We will show this tomorrow'.

33 The orthodox bishops asked that the emperor should not learn of the conversations from one of the sides (only), as had happened the previous day, but that this should take place with both sides present. They promised (that this should be so). Thereupon the session was dissolved [60].

---

(55) Cp I 44. H mentions nothing of the long discussion of this letter which ensues in I 45-9.

(56) Cp S 2.

(57) According to I 50-7 this was also discussed (he calls it the second letter to Succensus, for reasons explained above, note 51). In Innocentius' account discussion of Theodoret and Ibas takes place after that of Cyril's letters (see note 33).

(58) See next note.

(59) The whole of this statement is quoted almost verbatim in S 2. I 58-61 gives 'two nature' testimonia adduced by the Chalcedonians already on the second day. No doubt the Syrian Orthodox bishops pointed out that no reference was made in any of the passages adduced to 'after the union', for in I 79 Innocentius says that when the second session broke up the Chalcedonian bishops 'prepared numerous testimonia concerning the two natures'.

(60) Cp I 79.

[illegible]

29 [illegible]

30 [illegible]

31 [illegible]

32 [illegible]

79 a. 2 [illegible]

33 [illegible]

(e) Ms pr. [illegible]. (f) Ms [illegible].

34 The opposing bishops, spurning the just request that the orthodox bishops had made at the end of the evening (session), went in to the emperor on their own and informed him of what they chose (to tell him). Moreover the next day [61], without having yet provided the testimonies of the holy fathers which they had promised — indeed they could not have done so — they came together to the emperor and sent for the orthodox bishops to come too [62]. They came, and the emperor asked them: 'What are you doing?'.

35 They replied: 'By means of the statement supplied by us to your majesty, and by means of what has arisen in the two days' discussion, we have dispelled the opinion which, it seems, some people held of us, that we do not think in an orthodox fashion'.

36 The emperor said: 'I am not of the opinion, either, that you do not think in an orthodox fashion, but you do not want to communicate out of excessive (scruples over) detail, and because of (certain) names which have been put on the diptychs'.

37 The orthodox bishops asked if they could give an account of what had arisen in the course of the previous two days' discussions, [for] they wanted [3½ *lines lost*] he (*sc.* the emperor) said ... you agreed with each other; I do not want to learn what arose between you in the dialogue' [63]. So he was unwilling to listen to their account of the discussion.

38 He demanded of them, saying: 'Because you have not been able to come to an agreement, but have left the division without any solution and the schism without any healing, go off with those appointed by me to the archbishops of Rome or of Alexandria and Antioch and Jerusalem, and ask them concerning the faith' [64].

39 The orthodox bishops declined to undertake the journey to the above-mentioned holders of sees, on the grounds of old age and weakness of body. They added in conclusion: 'There is no propriety in our going to those who hold the opposite view to our own and asking them about the faith'.

[61] Innocentius' account of the third day (I 79-81) contains only generalities and praise for the emperor's speech.

[62] That the Chalcedonian bishops saw the emperor first on their own is specifically stated in I 79.

[63] The sense is unclear; perhaps it should be: 'I do not wish to hear unless (or, until) you have reached an agreement'.

34 [illegible]

35 [illegible]

36 [illegible]

37 [illegible] [2 lines] [illegible] [c 7] [illegible] [c 5] [illegible] [c 2] [illegible] [c 5] [illegible]

79 b. 1

38 [illegible]

39 [illegible]

(g) Corrected by the first hand from [illegible].

(h) Ms *om waw*.

[64] Cp S 3.

40 The emperor said: 'Then suggest some means so that the union of all the patriarchs can be achieved [65]; or, go (yourselves) to them'.

41 The orthodox bishops say: 'The divine canons do not allow us, insignificant bishops in small towns, to provide any common (statement) on the faith [66]. Moreover, in the statement that we have provided and in the dialogue we have held at the emperor's orders, we do not speak for the (church) as a whole, but we have (simply) made clear the liberty of our faith, as we have said' [67].

42 The emperor made the same demands, requiring them either to go to the holders of the other sees or to suggest some means [of union].

43 The orthodox bishops made further excuses, on grounds of the canons, propriety, and feebleness of body.

44 After this the emperor asked them: 'Tell me if you are in communion with the archbishop of Alexandria?' [68].

The orthodox bishops say: 'If that archbishop of Alexandria remains in the orthodox faith, then we embrace communion with him'.

45 The opposing bishops who were there demanded that they should say openly if they were in communion with the archbishop of Alexandria in the same way as they themselves openly confessed that they were in close communion with the archbishop of Rome.

46 The orthodox bishops said: 'Everyone who confesses the orthodox faith and who, on the other hand, anathematizes alien and foul doctrines; who says that God the Word was incarnate, and that he suffered for us in his flesh — (flesh) that is by nature subject to suffering and death; (that he suffered) of his own will,

---

([65]) Cp **S** 3. Their suggestions do not survive in **H**, but are given in **S** 5-7.

([66]) Quoted almost verbatim in **S** 3.

([67]) The phrase 'liberty of our faith' is indeed used in the plerophoria (Ps. Zechariah *Eccl. Hist.* IX.15 (ed. BROOKS, p. 116[16-17]).

([68]) I.e. Timothy IV (†535). As is shown by **H** 47 this was evidently a matter of some delicacy, and the guarded reply of §46, using anti-Julianist language, suggests that Timothy was at that moment a supporter of the Julianists, rather than the Severans. Little is known of the course of events in Alexandria at this time, but some support for this suggestion may come from a fragment of a letter, not from or to Severus, preserved as f. 73 of Harvard syr. 22 (I hope to publish this in due course).

40 ܡܠܟܐ ܐܡܪ. ܗܟܘ ܡܕܡ ܦܘܪܣܐ ܕܒܗ ܡܫܟܚܐ
ܕܬܗܘܐ ܚܕܝܘܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܦܛܪܝܪ̈ܟܐ ܐܘ ܙܠܘ ܠܘܬܗܘܢ..

41 ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܐܪܬܕܘܟܣܘ ܐܡܪܝܢ. ܠܐ ܡܫܒܩܝܢ ܩܢܘ̈ܢܐ
ܐܠܗܝ̈ܐ ܕܠܢ ܙܥܘܪ̈ܐ ܘܕܗܘܘ ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܒܡܕܝܢ̈ܬܐ
ܙܥܘܪ̈ܬܐ. ܡܕܡ ܓܘܢܝܐ ܒܡܠܬ ܗܝܡܢܘܬܐ ܢܦܪܘܫ. ܐܦ
ܓܝܪ ܒܦܘܪܣܐ ܗܘ ܕܝܗܒܢ. ܘܡܡܠܠܐ ܗܘ ܕܥܡ ܐܬܥܒܕܢ ܡܢ
ܡܠܟܘܬܐ ܚܕܝܢ. ܠܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܚܠܦ ܟܠܗ ܥܕܬܐ ܡܠܠܢ.
ܐܠܐ ܚܐܪܘܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܐܘܕܥܢ..

42 ܡܠܟܐ ܕܝܢ ܬܘܒ. ܗܢܝܢ ܒܗ ܗܢܝܢ ܬܒ̈ܥܬܐ ⁘ ܬܒܥ ܗܘܐ ‏(79 b.2)
ܠܗ[ܘ ܢ ½ line] ܕܝܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܟܘ[ܪܣܘ̈ܬܐ c 5] ܐܘ ܕܢܐܡܪܘܢ
ܦܘܪ[ܣܐ ܕ]ܚܕܝܘܬܐ.

43 ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܕܝܢ ܐܪ[ܬܕܘܟܣܘ] ܬܘܒ ܒܥܠ̈ܬܐ ܡܫܬܐܠ[ܝܢ
ܗܘܘ] ܒܗ ܡܛܠ ܠܩܢܘ̈ܢܐ ܘܝܐܝܘܬܐ ܘܡܚܝܠܘܬܐ
ܕܦܓܪܐ.

44 ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܡܠܟܐ ܫܐܠ ܐܢܘܢ. ܕܐܡܪܘ ܠܝ ܐܢ
ܩܢܝܢ ܫܘܬܦܘܬܗ ܐܢܬܘܢ ܕܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ.
ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܐܪܬܕܘܟܣܘ ܐܡܪܝܢ. ܕܐܢܗܘ ܕܡܩܘܐ
ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܡܩܒܠܝܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܗܘ ܕܠܘܬܗ..

45 ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܠܩܘܒܠܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ (1) ܬܡܢ:
ܬܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܕܢܐܡܪܘܢ ܓܠܝܐܝܬ. ܕܐܢ ܩܢܝܢ
ܫܘܬܦܘܬܗ ܐܢܘܢ ܕܗܘ ܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܐܝܟܢܐ ܕܗܢܘܢ ܓܠܝܐܝܬ ܐܘܕܝܘ. ܕܩܢܝܢ ܠܫܘܬܦܘܬܗ
ܕܪܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܐ..

46 ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܐܪܬܕܘܟܣܘ ܐܡܪܘ. ܕܟܠ ܡܢ ܕܡܘܕܐ
ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ: ܗܟܘܬ ܘܡܚܪܡ ܬܘܒ ܠܢܘܟܪ̈ܝܬܐ
ܘܛܢܦ̈ܬܐ ܝܘ̈ܠܦܢܐ. ܘܐܡܪ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܐܬܒܣܪ
ܘܚܫ ܚܠܦܝܢ ܒܒܣܪܗ ܕܝܠܗ: ܗܘ ܕܒܟܝܢܐ ܐܬܘܗܝ ܚܫܘܫܐ ܘܡܝܘܬܐ:

---

(1) *Sic.*

(both) sufferings that are natural and not in dispute, and death; (everyone who) distinguishes the time before the cross and that after the resurrection — with such a man we are in communion'.

47 Now the bishops thought and were of the opinion that, if the emperor asked them about the (archbishop) in Alexandria, they should reply in a moderate way, judging and considering that this was the most advantageous course for the subject under consideration [69]. [*The rest is lost*]

---

[69] The gist of the contents of the lost portion of **H** can be found in **S** 4-7 (see translation below).

INDEX OF GREEK WORDS

(numbers refer to sections)

ܚܫ ܢܠܗܘܢ ܟܝܢܐܝܬ ܚܫ̈ܐ ܟܝܢܝ̈ܐ ܘܠܐ ܕܒܚܪܝܢܐ ܘܡܘܬܐ :
ܘܡܦܪܫ ܙܒ̈ܢܐ : ܗ̇ܘ ܕܩܕܡ ܙܩܝܦܐ . ܘܗ̇ܘ ܕܡܢ ܒܬܪ
ܩܝܡܬܐ . ܕܗܢܐ ܐܢܫ ܫܘܬܦܘܬܗ ܐܝܬܝܢ ..

47 ܐܬܚܫܒܘ ܗܘܘ ܕܝܢ ܐܦܝ̈ܣܩܘܦܐ ܘܐܬܬܪܥܝܘ ܠܗܘܢ :
ܘܐܢܗܘ ܕܡܠܟܐ ܫܐܠ ܐܢܘܢ ܡܛܠ ܗܘ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ;
ܡܟܝܠܐܝܬ ܢܬܠܘܢ ܦܬܓܡܐ . ܕܕܢܘ ܘܒܚܪܘ ܕܗܕܐ ܥܕܪܐ
ܗܘܬ ܠܥܢܝܢܐ ܕܗܝܕܝܢ ܗܘܐ ܒܥܘܩܒܬܐ . [ ]

Translation – Add. 12155 (PO 13, pp. 192-6) = **S**

From what the orthodox bishops said in the presence of the emperor Justinian when they were summoned by him to make an apologia concerning the true faith and to suggest a way by which the churches might be united. The bishops are as follows: Sergius of Cyrrhus [70], Peter of Reshaina' [71], Thomas of Germanicia [72], Thomas of Dara [73], John of Tella [74].

1. When the emperor blamed them for leaving their cities without (due) cause [75], they told him: 'A new sentence has come

[70] Honigmann, pp. 68-9.

[71] Honigmann, pp. 104-5.

[72] Honigmann, pp. 73-4.

[73] Honigmann, p. 104. See below, pp. 117-118, for the discrepancy with **I** 3 over the list of Syrian Orthodox participants.

[74] Honigmann, pp. 51-2. John's part in the conversations is specifically mentioned by his biographer, Elias (ed. Brooks, p. 59-60).

[75] This will refer to their flight in 519, after Justin's accession; on the present occasion they had been specifically summoned from 'the

on the church, and this was the cause of our departure; for *libelli* were given to us all to put our signature to, (*libelli*) in which we were required to anathematize ourselves and those who were our fathers — and indeed more or less the entire world. For to anathematize Peter, archbishop of Antioch and all who remain in communion with him, and Acacius of Constantinople and Peter of Alexandria ([76]), as well as those who persevere ([77]) in communion with them, (this) is nothing other than to anathematize ourselves, and, as it were, everything under the sky'.

2. When they had openly ([78]) shown forth their true (faith) in the presence of the bishops whom the emperor had brought to discuss with them, and in the presence of the (state) officials who were listening, and stated that 'the fathers taught us to confess a single nature of the incarnate Word after the union' ([79]), then they said to the opposing party: 'Show (us) the God-clothed fathers who used the words 'after the union we should call the one Christ two natures, united or inseparable', in the same way that we have shown that they taught that it is right to acknowledge one nature of God the Word incarnate after the union' ([80]).

The opposing party said they would show (this), but they failed to do so ([81]).

3. Then the emperor tells the orthodox that, because they had not agreed to what the diphysites said, they should go again (*or* now) to the patriarch of Rome and of Antioch and of Jerusalem ([82]), and offer them arguments, or provide some means for the peace of the churches ([83]).

---

desert' by the dux Theodotus (not otherwise known: cp P.-W. *sub nomine* (no 39)); cp Ps. Zechariah, *Eccl. Hist.* IX.15 (ed. BROOKS, p. 116[18]).

([76]) I.e. Peter the Fuller (†488), Acacius (†489) and Peter Mongus (†490). S 1 evidently refers to the two audiences which the Syrian Orthodox bishops had with Justinian prior to the arrival of the Chalcedonian bishops.

([77]) NAU misses the sense here.

([78]) NAU mistakenly prints (and translates) *'ly'yt* for *gly'yt*.

([79]) Cp **H** 29.

([80]) A direct quotation of **H** 32.

([81]) Cp **H** 34.

([82]) Cp **H** 38.

([83]) Cp **H** 40.

The orthodox bishops say: 'The canon does not allow five insignificant bishops, bishops moreover of small towns, to provide any common (statement) on the faith by themselves' ([84]).

4. ([85]) When they asked (the emperor) if they might be dismissed to their homes (*lit.* places), the emperor said: 'Put down in writing that you will not make any ordinations, and that you will not baptize or give the sacrament to anyone apart from those who are with you' ([86]).

They refused to put this in writing, saying: 'It would be an insult to the emperor if we were to agree with him in writing to the situation that he has ordered (i.e. the *status quo*)'.

The emperor then said: 'In that case, let each of you say that he will not do any of these things; then you can go. Otherwise you will be dismissed to Zeugma' ([87]).

They replied: 'The divine laws do not allow priests to use oaths, nor can any man transgress an imperial order without danger'.

The emperor said: 'Either bring Severus to suggest some means for the peace of the churches, or suggest one yourselves'.

They said: 'We do not know where the holy Severus is' ([88]).

([84]) Cp **H** 41.

([85]) S 4-7 constitute our only source for the lost ending of **H**.

([86]) Cp Elias, *Life of John of Tella* (ed. BROOKS, p. 59): 'The emperor ordered them with threats not to exercise any priestly function for the benefit of those who agreed with him (*sc.* Justinian; i.e. for Chalcedonians)'. So ms A, but B has 'for those who do not agree with you (*sc.* the Syrian Orthodox bishops)'. Brooks' text and translation wrongly conflate the two readings (...*ergo eos qui ei non consentirent*...), giving the wrong sense: the text of both A and B agree with the Summary here in having Justinian seek to limit the bishops' sacerdotal functions to their own party: they were not to try to win over Chalcedonians to their point of view (presumably Justinian had cases like those of Z'ura/Zooras or Mare in mind).

([87]) HONIGMANN (p. 75) conjectures that this was because Zeugma (= Belkis) was a Chalcedonian stronghold at the time; in view of its military importance this seems likely: Procopius (*Aedif.* II.9.18-20) informs us that its walls were renewed under Justinian; cp also J. WAGNER, *Seleukeia am Euphrat/Zeugma* (Wiesbaden, 1976), p. 96.

([88]) From Severus' reply to the emperor, preserved in Ps. Zechariah *Eccl. Hist.* IX.16, we know that Justinian wrote to him at about this time, asking him to come to the capital; (it is possible that this letter

5. They then pressed them to suggest some means themselves by which it might be both fitting and possible to achieve the peace of the holy churches. Under this pressure the orthodox bishops said: 'We do not think that those who [89] have specifically withdrawn themselves from communion with the opposite party, will be united, unless they [90] anathematize those who speak of two natures after the inexplicable union, as well as the Tome of Leo, and what took place at Chalcedon in opposition to the orthodox faith'. They were silent, however, for the moment about any anathema of particular names out of consideration for the accomplishment of universal union.

6. The bishops also said this: 'First of all the *libelli* of the *Romaioi* must come to an end, to which all the bishops to-day holding sees have put their signature'.

Such was the advice of the orthodox bishops if ways were to be found of achieving the peace of the churches.

7. The emperor objected to this, (and said): 'Would (the following conditions), perhaps [91], be acceptable to them: they might anathematize Diodore, Theodore, Theodoret, Ibas, Nestorius and Eutyches, and accept the Twelve Chapters of the holy Cyril, while anathematizing what had been written against them; they might confess one nature of God the Word incarnate, but they should refrain from anathematizing those who speak of two natures after the inexpressible union, (anathematizing) instead those who hold Nestorian views and divide up Christ into two natures, while confessing, as a crafty device which they had discovered long ago, together with the other side 'the two united and inseparable natures' [92]; they should accept the synod at Chalcedon as far as the expulsion of Eutyches was concerned, but they need not accept the definition of the faith made there;

may have been sent at the *same* time as the summons issued to the oriental bishops through Theodotus). It was only in 535 that Severus eventually agreed to come to Constantinople.

(89) I.e. opponents of Chalcedon.

(90) I.e. supporters of Chalcedon.

(91) NAU misses the sense here. The extent of Justinian's concessions is of great interest.

(92) I.e. the Syrian Orthodox should distinguish between the ordinary upholders of Chalcedon and those who did so as a convenient front to hide their genuinely Nestorian position.

they should cease their anathema of the Tome of Leo; and the *libelli* of the *Romaioi* should not be suspended'.

These things failed to persuade the orthodox [93].

8. The bishops whom the emperor had brought to speak with the orthodox bishops are as follows: Hypatius of Ephesus, Stephan of Isaurian Seleucia, Innocentius of Amorium, John of Byzie [94] — the towns of these (two) are in Thrace — and Anthimus of Trebizond. These men found fault with Dioscorus because he was not (sufficiently) attentive to details in (the matter of) the reception of Eutyches, (failing) to examine him on the matter of (his) faith carefully on every point, as is right that everyone should be attentive to all the tricks of the heretics; but they had no complaint against him (Dioscorns) in matters of faith [95].

The Participants

Our sources are somewhat at variance over the names of the participants:

(1) Innocentius specifically says *nos quidem eramus quinque et illi vero sex*. On the Chalcedonian side he gives (**I** 3) Hypatius of Ephesus, John of Vezina, Stephan of Seleucia, Anthimus of Trebizond, as well as himself. With this **H** and **S** are in agreement. Innocentius also mentions that Demetrius of Philippi was amongst those summoned by the emperor, but owing to illness he was unable to attend; the silence of **H** and **S** is thus not surprising.

On the Syrian Orthodox side Innocentius lists (**I** 6): Sergius of Cyrrhus, Thomas of Germanicia, Philoxenus of Dulichium, Peter of Theodosioupolis (= Resh'aina), Iohannes of Constantia (= Tella) and Nonnus of Ceresina. Neither Philoxenus [96] nor

(93) It is a pity that the summary does not specify whether all or only some (as would seem likely) of these conditions were unacceptable; the matter of the *libelli* would have been an obvious stumbling block.

(94) Corrupted to Beroea in the manuscript; cp **H** 2 for the list. In both **H** and **S** Maronia has been corrupted.

(95) Cp **H** 4-9; evidently the most important outcome of the conversations from the Syrian Orthodox point of view, which is not surprising in view of Justinian's legislation against heretics.

(96) HONIGMANN, pp. 72-3.

Nonnus (97) figure in the Syriac list (for which we have only **S**); in the case of Philoxenus this is not unexpected in view of his subsequent defection.

(2) The Syriac summary agrees with Innocentius over the Chalcedonian bishops, but for the orientals it gives: Sergius of Cyrrhus, Peter of Resh'aina, Thomas of Germanicia, Thomas of Dara and John of Tella. Philoxenus is omitted and Thomas of Dara replaces Nonnus of Circessium; the order, too, is slightly different.

(3) Elijah in his *Life of John of Tella* (ed. Brooks, p. 59) specifically states that there were eight bishops on the Syrian Orthodox side, of whom John of Tella was one.

Even supposing that both Nonnus and Thomas of Dara were present, this would still only make the number up to seven. One possible solution is to suppose that the uumber eight included the abbot John bar Aphtonia, who is known to have accompanied the bishops (see note 8), and who may be the author of **H**.

*Innocentius' letter compared with **H** and **S**.*

It is instructive to compare the accounts of the proceedings as reported by either side, and it is hardly surprising to find that each gives a rather slanted picture, passing over in silence developments in the discussions that proved embarrassing; likewise each gives proportionately more space to the speeches of their own side. Here I list the main topics as given by the various accounts in order to facilitate comparison between the documents.

Innocentius	*Syrian Orthodox* (**H** and **S**)
—	Preliminary audiences of Syrian Orthodox with Justinian(**H** 1, **S** 1)
Preliminary audience of Chalcedonians with Justinian (4-5)	—
Day 1 (**I** 6-18; **H** 4-10)	
Strategius' address (7-8)	—

(97) Honigmann, pp. 53-4.

Innocentius	*Syrian Orthodox* (**H** and **S**)
chartula of Syrian Orthodox (9)	cp **H** 2
Reception of Eutyches by Dioscorus (10-18)	**H** 4-9 (98)
—	Ordinations stemming from Chalcedon (**H** 10)
Day 2 (**I** 19-78; **H** 11-33)	
—	Procedural request (**H** 11)
Recapitulation of Day 1 (19-20)	—
cp 22-8	Plerophoria read (**H** 12)
Syrian Orthodox objections to Chalcedon	**H** 13-14
Their 'one nature' testimonia,	cp **H** 12
allegations of forgery (22-8)	—
Discussion of technical terms *subsistentia* and *natura* (29-32)	—
Flavian's rescript to Theodosius (33)	—
Cyril's testimonia (36-63)	**H** 24-30 (99)
Purpose of Councils (64-7)	—
Theodoret (68-73)	**H** 14-17
Ibas (74-8) (100)	**H** 18-23
—	Procedural request

Day 3

For Day 3 we have from Innocentius ouly a very general statement, praising the emperor's speech (**I** 79-81), in contrast to the much more detailed accounts in **H** 34-47 and **S** 3-8.

The remainder of Innocentius' letter (**I** 82-90) is concerned with subsequent events not covered by **H** or **S**: the oriental bish-

(98) **H** has no mention of Flavian and Eusebius, who both feature in Innocentius.

(99) **H** omits all reference to the discussion of the Letter to Eulogius, retailed in some detail by Innocentius.

(100) Innocentius is silent on the episode of the *dialalia* of the Roman delegates concerning Ibas' Letter to Mari.

ops, he claims, have it insinuated to the emperor that the Chalcedonian bishops did not believe *deum passum carne*, but this is disclaimed by Hypatius (I 82-6) ([101]).

The final paragraphs (I 87-90) speak of another audience the Chalcedonian bishops had with Justinian, during which he told them how, before receiving the bishops on Day 3, he had gone to the oratory of the archangel Michael and prayed to God as follows:

> si in veritate uniri habent nobis, magis autem sanctae ecclesiae tuae, compunge eos velociter consentire nobis; sin autem nolunt, praepedi eos, ut ex ipsis magis culpa nascatur et non ex nobis (I 88).

Innocentius goes on to report that of the oriental bishops only Philoxenus was won over, although subsequently some clergy and monks accepted communion with the Chalcedonians (I 89); from some of these he learnt (by way of an interpreter, since they only spoke Syriac) that the Syrian Orthodox bishops had told their flock that the Holy Spirit had left the Chalcedonian churches and their baptism (I 90) ([102]).

Conclusion

Our document is not without contemporary interest, in view of the renewed theological discussions between the Syrian Orthodox and both Catholics ([103]) and Orthodox ([104]). Reading the accounts of the discussions of 532 as reported by the two sides one can readily enough see that each party has given a biased account of what must have taken place, dwelling on points where

([101]) Justinian's so-called 'Theopaschite formula' was issued on 15 March 533; this provides the *terminus ante quem* for the discussions.

([102]) For similar claims (this time by East Syrian bishops), see *Chronicle of Seert* §94 (PO 13, p. 572).

([103]) High-lighted by the visit of His Holiness Mar Ignatius Jacoub III to the Vatican in October 1971; for an English translation of the common declaration of Pope Paul and Mar Ignatius Jacoub, see M. Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils* (Addis Ababa, 1976), p. 237.

([104]) Cp Fouyas, *op. cit.*, pp. 212-32, and the various articles in *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964/5).

they felt they had scored, and passing over in silence awkward moments; nor is it difficult, with our hindsight, to discern certain shortcomings in the attitudes of both sides, and to detect the reasons why the conversations failed to achieve the goal which Justinian had in mind. One may conclude with the hope that the modern successors of these good bishops will learn from the mistakes of their predecessors and achieve success where these had failed ([105]).

The Oriental Institute
Oxford.

Sebastian Brock

([105]) For a preliminary presentation of the text published here see my "The Orthodox – Oriental Orthodox Conversations of 532", *Apostolos Varnavas* [Nicosia] 41 (1980), pp. 219-27. Justinian's conversations with Paul, the East Syrian bishop of Nisibis, probably belong to much later in his reign (562-3: see A. Guillaumont, "Justinien et l'église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23/4 (1969/70), pp. 39-66).

OCP 47 (1981) 122-157

L'office de l'Asmatikos Orthros
(« matines chantées »)
de l'ancien Euchologe byzantin

Ie Partie: LES PRIERES DES EUCHOLOGES

Le présent travail a comme but de compléter l'article paru dans cette même revue (OCP 37, 1971, 406-436; OCP 38, 1972, 64-115): *Les prières presbytérales des matines byzantines.*

C'est un travail analogue à celui des OCP 44 (1978) 107-130, 391-419: *L'office de l'Asmatikos Hesperinos* (« *vêpres chantées* ») *de l'ancien Euchologe byzantin*, par rapport à celui des OCP 37 (1971) 85-124: *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines.*

Nous ferons souvent référence aux deux premiers articles cités: *Les prières presbytérales des matines byzantines* (*Pr. Mat.* I et *Pr. Mat.* II) et *L'office de l'Asmatikos Hesperinos*... (*Asm. Hesp.*). Le premier nous fournira le matériel brut à réélaborer, au second nous emprunterons tout d'abord la méthode à suivre, mais aussi beaucoup de conclusions partielles ou générales, applicables au présent travail.

Cela nous permettra de réduire de beaucoup l'extension de celui-ci en renvoyant, par exemple, à ce qui a déjà été dit dans *Asm. Hesp.* (109-114) à propos de la classification des euchologes.

Notre travail sera divisé, comme *Asm. Hesp.*, en trois parties: 1°, les prières de l'Euchologe; 2°, la psalmodie des *Antiphônaria*; 3°, les rubriques (et les textes) du « Typikon » de la Grande-Eglise.

Les euchologes qui vont nous accompagner dans la première partie du travail vont être, en général, ceux que dans *Asm. Hesp.* (112) nous avons inclus dans la classe I, ou euchologes contenant le cursus journalier de l'*asmatikî akolouthia*, et plus précisément ceux qui nous offrent une meilleure garantie d'authenticité constantinopolitaine [1]:

[1] Cf. à ce propos notre travail: *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (= Gestes et

1°: *Barberini gr. 336* (Ba) du VIIIe s. [2];

2°: *Coislin 213* (Stratîgios ou Str) de l'an 1027, et dont les 100 premiers feuillets ont été présentés comme travail de thèse à l'Institut Pontifical Oriental, le 28 janvier 1980, par James Duncan [3];

3°: *Grottaferrata G b I* (Bessarion ou Be) du XIIe s., qui fera prochainement l'objet d'une thèse à ce même Institut [4].

A ces trois codex « patriarcaux » nous ajouterons encore:

4°: *Porfirii-Leningrad gr. 226* (Por) du Xe s. [5];

paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge 1977) Rome 1978, 33-34. Un travail récent en offset pour nos amis de l'Académie Ecclésiastique de Leningrad: *Notes historiques sur les rites des Sacrements selon les mss de l'Euchologe grec* (en russe), LDA 1979, nous a permis de constater qu'il existe une tradition constantinopolitaine allant du VIIIe siècle et bien au delà du XIIe, qui conserve tout au long des siècles une fixité et une constance remarquables, même dans des détails apparemment peu importants, comme par exemple le nombre d'onctions postbaptismales et l'indication des parties du corps ointes. Les rubriques explicatives dans ce même groupe de mss sont littéralement les mêmes, comme si les copistes s'étaient trouvés devant un texte *ne varietur*, pour ne pas dire devant une « editio typica ». Ce qui n'empêche pas en même temps d'observer un certain développement tout naturel des rites et des cérémonies secondaires, dans le sens d'une discrète « solennisation ». A côté de ces euchologes constantinopolitains, il existe toute une autre série périphérique, où la liberté de création et d'adaptation, tout en partant du même fonds de prières et de rubriques principales de l'Euchologe constantinopolitain, est proche de l'anarchie; le nombre presque infini des variantes dans les mêmes onctions postbaptismales et des formules qui les accompagnent, pouvant être un des exemples le plus frappants.

[2] Pp. 118-140/ff. 58-69. Cf. A. STRITTMATTER, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (N.S. 7) (1933) 329-367; Matines: 343-345. Cf. *Asm. Hesp.* (115, note 24, où cependant il faut lire: Ff. 44-55, et non 44-45).

[3] Ff. 65-70v. Cf. DMITR II, *Euchologia*, Kiev 1901, 993-1052; Matines: 1003, 1058. Cf. *Asm. Hesp.* (115, note 25).

[4] Ff. 16-22. Cf. A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, 235-244; Matines: 236. Cf. *Asm. Hesp.* (115, note 26).

[5] Ff. 47v-56. Cf. A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 78 (1965) 173-214: Matines: 187-189. Cf. *Asm. Hesp.* (115, note 27).

5°: *Sevastianov 474* (Moscou GBL gr 27) (Sev) du Xe-XIe s. [6].

Et trois codex de l'Italie Méridionale, qui, bien qu'ils ne possèdent plus le cursus complet de Constantinople, pour ce qui est des Matines, nous transmettent encore le texte intégral:

6°: *Grott. G b VII* (Gb7) du Xe s., présenté comme travail de thèse à ce même Institut, le 27 novembre 1978, par Gaetano Passarelli, et se trouvant sous presse à présent [7];

7°: *Grott. G b II* (Gb2) du XIe-XIIe s. [8];

8°: *Bodleian Auct. E 5 13* (Messina ou Mes) du XIIe s. [9].

Et finalement un codex constantinopolitain souvent cité par Trempelas, et qui, après étude directe, nous semble présenter des caractéristiques méritant un chapitre à part (cf. infra), mais qui néanmoins appartient à notre groupe actuel:

9°: *Athènes 662* (Ethn. Bibl. Panepistim.: Ebe) de la fin du XIIe s.; le cursus complet est disparu, les Matines et les Vêpres se trouvent au moment de transition entre l'office *asmatikos* (texte intégral) et le monastique [10].

Notre méthode va être analogue à celle que nous avons suivie dans *Asm. Hesp.* (116); c.-à-d., en partant des tables:

Table I. – Liste des prières des Matines (*Pr. Mat.* I, 407),

Table II. – *Asmaticos orthros* (*Pr. Mat.* I, 409-410) et

Table III. – Schéma des prières de l'Aurore (*Pr. Mat.* II, 67),

nous allons dresser un schéma complet de toutes les rubriques et prières de l'*Asmatikos Orthros* de la façon suivante: des treize prières dont nous avons déjà fourni la traduction française dans *Pr. Mat.* I, nous nous limiterons à donner l'*incipit* de ces textes (avec renvoi a *Pr. Mat.* I), ainsi que l'*incipit* du texte grec en

[6] Ff. 61-71v. Cf. A. Viktorov, *Sobránie rúkopisei P. I. Sevast'iánova*, Moscou 1881, 5. Malheureusement lors de notre étude du microfilm, nous n'avons pas gardé la référence de chaque feuillet pour la respective prière.

[7] Ff. 33v-41. Cf. A. Rocchi, 257-259; Matines: 257. Cf. *Asm. Hesp.* (116, note 31).

[8] Ff. 52v-59v. Cf. A. Rocchi, 244-249; Matines: 245. Cf. M. Arranz, *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin* (*Pr. Heur.*) OCP 39 (1973) 76.

[9] Ff. 48-53v. Cf. *Pr. Mat.* II, 68; *Pr. Heur.* 76.

[10] Ff. 71v-78v. Cf. Catalogue..., p. 123. Cf. *Pr. Mat.* II, 69. Cf. P. Trempelas, *Mikron Euchologion*, I, Athènes 1950, 6 et *passim*: H.

note, avec la référence des pages et/ou des feuillets de *Barberini* (Ba), *Coislin* (Str) et *Grottaferrata* (Be), ainsi que des euchologes imprimés: *Goar* (Go) (double pagination: éditions de 1647 et 1730), Euchologes de Rome de 1873 (Ro) et d'Athènes de 1927 (Ath).

Les trois prières des Matines ([XII], [XIII], [XIV]) disparues de l'Euchologe imprimé, mais conservées par Goar comme « variae lectiones » et que nous avions laissées de côté dans *Pr. Mat.* I (mais cf. les tables, supra), seront présentées dans leur texte grec intégral en note et dans notre traduction française.

Ici aussi, comme dans *Asm. Hesp.*, nous continuerons à donner la précédence au texte des prières de *Barberini*, comme texte plus ancien, mais pour les rubriques nous allons aussi tenir grand compte des variantes de *Coislin* et de *Grottaferrata*, plus tardifs, mais plus proches d'une liturgie patriarcale plus développée. Nous tiendrons compte naturellement de toutes les variantes notables, des autres codex.

La numération des prières sera celle des tables I et III: chiffres arabes pour les prières existant dans l'actuel Euchologe, romains pour celles qui ne s'y trouvent plus.

Nous diviserons tout l'office des Matines chantées, ou *Asmatikos Orthros*, en trois parties idéales, selon la table II (*Pr. Mat.* I, 409-410), comprenant uniquement les deux premières parties du schéma de *Asm. Hesp.* (117); c'est bien cette progression logique et cultuelle qui frappa si positivement l'archevêque Antoine de Novgorod lors de sa visite à Constantinople vers l'année 1200:

> « Et quand on veut chanter matines à Sainte-Sophie, on chante d'abord devant les grandes portes de l'église, dans le narthex; puis on entre, et on chante au milieu de l'église; et l'on ouvre les portes du paradis, et l'on chante la troisième fois devant l'autel. Les dimanches et jours de fête, le patriarche assiste aux matines et à la messe et alors il bénit les chantres du haut des tribunes; cessant de chanter, ils prononcent alors les *polychronia*; puis ils recommencent à chanter aussi harmonieusement et aussi doucement que les anges, et ils chantent ainsi jusqu'à la messe... » [11].

[11] B. Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, I, 1, Genève 1889, 97; en vieux-slavon et en russe: P. Savvaitov, *Puteshéstvie novgoródskago arkhiepiskopa Antónia v Tsargrád v kontsé 12-go stoléta*, Saint-Pétersbourg 1872, 83-84. Cf. *Pr. Mat.* II, 106.

A. – SCHÉMA DE L'*ASMATIKOS ORTHROS* (12)

A. PSALMODIE INTRODUCTOIRE OU PRÉ-MATINALE: **Office dans le nartex:**

- Prière [1] et I^{r} *antiphônon* fixe (Ps 3, 62 et 133);
- Prières [2] à [7] et 6 *antiphôna* variables, réduits à 2 les dimanches;
- Prière [8] et dernier *antiphônon* double (7e *antiphônon* variable + texte fixe de Dan 3,57-88). Entrée dans la nef.

B. PSALMODIE MATINALE: **Office à l'ambon au milieu de l'église:**

- Prière [10] et Ps 50 chanté avec répétition d'un tropaire à chaque verset;
- Prière [11] et Ps 148, 149 et 150 avec répons;
- *Gloria in excelsis* et *trisagion*. Entrée au sanctuaire (avec l'évangile).

C. « LITURGIE DE LA PAROLE »: **Office dans le sanctuaire:**

- (*Prokeimenon* et évangile dominical. Prière [9] d'introduction récente).
- Litanie des catéchumènes et prière [XII];
- Litanies et deux prières des fidèles [XIII] et [XIV];
- *Synaptê* des demandes et prière d'*apolysis* [**12**];
- Inclination de la tête avec prière [13] et congé.
- (Lecture jusqu'à l'heure de la messe).

B. – TEXTE DES MATINES DE L'ANCIEN EUCHOLOGE

[Sans titre général, cf. *Asm. Hesp.* (118)]

1. – I^{e} PRIÈRE DE L'AURORE [*Gb2* (52^{v}): Prière du I^{r} *antiphônon* de l'aurore; *Sev* (61), *Ebe* (71^{v}): Prières de l'aurore: I^{e} prière; *Mes* (48^{v}): Prières de l'aurore: Prière du I^{r} *antiphônon*]:
[**1**] *Nous te rendons grâces, Seigneur notre Dieu*... (*Pr. Mat.* I, 411) (13)

(12) Un office dominical semblable a été décrit par Syméon de Thessalonique (PG 155, chap. 349-351, pp. 636C-649D), et commenté par nous dans *Pr. Mat.* II, 102-105.

2. – IIe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: IIe prière]:
[**2**] *Du profond de la nuit*... *Apprends-nous*... *la justice et la sainteté*... (*Pr. Mat.* I, 414) (14)

3. – IIIe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: IIIe prière]:
[**3**] *Du profond de la nuit*... *Enseigne-nous*... *ta justice, tes ordres et tes jugements*... (*Pr. Mat.* I, 416) (15)

4. – IVe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: IVe prière]:
[**4**] *Seigneur, Dieu saint et insaisissable, qui as dit à la lumière*... (*Pr. Mat.* I, 417) (16)

5. – Ve PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: V^{e} prière]:
[**5**] *Trésor de tout bien, source intarissable, Père saint*... (*Pr. Mat.* I, 419) (17)

6. – VIe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: VIe prière]:
[**6**] *Nous te rendons grâces Seigneur, Dieu de notre salut*... (*Pr. Mat.* I, 421) (18)

7. – VIIe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: VIIe prière]:
[**7**] *Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous as fait sortir*... (*Pr. Mat.* I, 422) (19)

8. – VIIIe PRIÈRE DE L'AURORE [*Be*: VIIIe prière]:
[**8**] *Seigneur notre Dieu qui as éloigné de nous l'indolence du sommeil*... (*Pr. Mat.* I, 423) (20)

(13) Εὐχὴ ἑωθινὴ α': Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς...: Ba p. 118/f. 58; Be 16; Str 65; Go 48,39; Ro 21; Ath 18.

(14) Εὐχὴ ἑωθινὴ β': Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει... δικαιοσύνην καὶ ἁγιασμόν...: Ba 119/58^{v}; Be 16^{v}; Str 65; Go 48,39; Ro 21; Ath 19.

(15) Εὐχὴ ἑωθινὴ γ': Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει... δίδαξον ἡμᾶς ὁ Θεός...: Ba 121/59^{v}; Be 17; Str 65^{v}; Go 49, 40; Ro 21; Ath 19.

(16) Εὐχὴ ἑωθινὴ δ': Δέσποτα ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος...: Ba 122/60; Be 17; Str 65^{v}; Go 49,40; Ro 22; Ath 19.

(17) Εὐχὴ ἑωθινὴ ε': Ἀγαθῶν [Por 49^{v}: ἀγαθὲ] θησαυρὲ πηγῆς ἀεννάου... [Go etc.: πηγὴ ἀέναος]: Ba 124/61; Be 17^{v}; Str 66; Go 49,40; Ro 22; Ath 20.

(18) Εὐχὴ ἑωθινὴ ς': Εὐχαριστοῦμέν σοι Κύριε ὁ Θεὸς τῶν σωτηρίων...: Ba 126/62; Be 18; Str 66^{v}; Go 50,40; Ro 23; Ath 20.

(19) Εὐχὴ ἑωθινὴ ζ': Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς...: Ba 128/63; Be 18^{v}; Str 67; Go 50,41; Ro 23; Ath 20.

(20) Εὐχὴ ἑωθινὴ η': Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ραθυμίαν...: Ba 130/64; Be 29; Str 67^{v}; Go 51,41; Ro 24; Ath 21.

* [Seuls *Be* et *Str*: Prière de l'évangile de l'orthros. Il faut savoir que cette prière ne se fait pas dans la Grande-Eglise, mais dans les autres (églises), où l'on lit l'évangile après la VIe ode les jours de fête; *Sev*: IXe prière de l'aurore avant l'évangile]:

[9] *Fais luire en nos cœurs...* (*Pr. Mat.* I, 425. Cf. infra nº 11)(21)

9. – IXe PRIÈRE: DU [psaume] 50 [*Por* (52) et *Str*: IXe prière de l'aurore: du 50; *Gb7* (37): IXe prière de l'aurore; *Ebe*: IXe prière de l'aurore: *Prions le Seigneur*; *Sev*: X^e prière: du 50]:

[10] *Seigneur notre Dieu qui par la pénitence as accordé...* (*Pr. Mat.* I, 426) (22)

10. – Xe PRIÈRE: POUR LES LAUDES [*Por*: pour le *Louez le Seigneur...* (Ps 148-150); *Gb7* (37v): X^e prière de l'aurore; *Ebe*: X^e prière de l'aurore: *Prions le Seigneur*; *Sev*: XIe prière pour les laudes]:

[11] *Dieu, ô notre Dieu, qui as soumis à ta volonté les puissances spirituelles...* (*Pr. Mat.* I, 428) (23)

11. – Seuls: *Gb2*: PRIÈRE LORSQU'ON LIT L'ÉVANGILE DE L'ORTHROS; *Ebe*: XIe PRIÈRE DE L'AURORE. *Prions le Seigneur*:

[9] *Fais luire en nos cœurs, Maître philanthrope ...* (*Pr. Mat.* I, 425) (24)

---

(21) Be 19 et Str 67v (Cf. DMITR II, 1058): Εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ὄρθρου. Δεῖ δὲ γινόσκειν ὅτι αὕτη ἡ εὐχὴ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ οὐ γίνεται· ἀλλ'ἐν ταῖς λοιπαῖς· ἐν αἷς μετὰ τὴν ς' ᾠδὴν λέγεται τὸ εὐαγγέλιον· κατὰ τὰς ἐπισίμους τῶν ἑορτῶν; Sev: εὐχὴ ἑωθινὴ θ' πρὸ τοῦ εὐαγγελίου: Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν Δέσποτα... Cette rubrique de Be et de Str nous renseigne l'existence à l'époque d'un double office à Constantinople; le même euchologe pouvait donc servir aussi bien pour l'office *asmatikos* de Sainte-Sophie, que pour celui des églises de tradition monastique. Cf. *Pr. Mat.* II, 69-70 et ibidem note 1.

(22) Εὐχὴ τοῦ Ν'· θ': Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν...: Ba 132/65; Be 19v; Str 68; Go 51,42; Ro 24; Ath 21. Ebe 74v:Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε ὁ Θεός...

(23) Εὐχὴ ι' εἰς τοὺς αἴνους [Por 52v: εἰς τὸ Αἰνεῖτε τὸν Κύριον...]: Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ τὰς λογικάς...: Ba 134/66; Be 20; Str 68v; Go 52,42; Ro 25; Ath 22.Ebe 75: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ Θεός...

(24) Gb2 57: Εὐχὴ λεγομένου τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ὄρθρου; Ebe 75v: Εὐχὴ ἑωθινὴ ια'. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν...

Dans Ebe suit, comme entre parenthèses et de façon schématique, l'*akolouthia* de l'*Orthros* monastique:

* [Seul *Gb2*: PRIÈRE DITE LORSQUE LE PRÊTRE ARRIVE AU TRÔNE:

1. *Maître Seigneur, Dieu des puissances,*
2. *sauve ton peuple et donne-lui la paix*
3. *par la force de ton saint Esprit:*
4. *par le signe de la croix de ton Fils unique et notre Dieu,*
5. *avec Lequel tu es béni dans les siècles. Amen.*

PRIÈRE POUR L'ENCENS:

1. *Reçois, Seigneur, cet encens comme parfum de suavité:*
2. *sacrifice acceptable en ta présence;*
3. *et sois propice à ton peuple:*
4. *nous accordant la jouissance de tous tes biens, maintenant et toujours.* (25)

12. – PRIÈRE DES CATÉCHUMÈNES APRÈS (OU LORSQUE L'ON FAIT) L'ENTRÉE (au sanctuaire) [et le *Gloria in excelsis Deo*] (et) APRÈS LE TRISAGION ET APRÈS (OU LORSQUE L'ON DIT) LE PROKEIMENON. APRÈS CECI UN DIACRE FAIT LA LITANIE ET UN AUTRE FAIT LA PRIÈRE DES CATÉCHUMÈNES ET LE PRÊTRE PRIE (26):

[*Be*, *Str*, *Ebe* (traduction abrégée, cf. texte grec dans la note): Les « catéchumènes » de l'*orthros* ne se disent pas toujours, mais seule-

---

1. *Synaptî* de la paix;
2. 2 *kathismata* du Psautier, suivi chacun d'une petite *synaptî*;
3. Ps 118 ou Ps 134-135, suivis de petite *synaptî*;
4. Versets, *ekphônîsis*, *incipit* de la prière [9], évangile;
5. Ps 50, *Sauve ô Dieu ton peuple*, *kanôn* avec trois *synaptai*;
6. Doxologie, tropaire, *ektenî*, *synaptî* finale (*ange de paix*);
7. Prière [13] en entier (cf. infra nº 16), *Sophia*, congé.

Suit la prière des catéchumènes [XII] etc.

(25) Gb2 57v: Εὐχὴ λεγομένη ὅταν ἔρχεται ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ σύνθρονον: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων· σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον αὐτὸν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος· διὰ τοῦ τύπου τοῦ σταυροῦ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν· μεθ'οὗ εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Εὐχὴ εἰς τὸ θυμίαμα: Πρόσδεξαι Κύριε τὸ θυμίαμα τοῦτο εἰς ὀσμὴν εὐωδίας· θυσίαν δεκτὴν ἐνώπιόν σου καὶ ἵλεως γένου τῷ λαῷ σου· χαριζόμενος ἡμῖν πάντων τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν· νῦν καὶ ἀεί.

(26) Εὐχὴ κατηχουμένων γινομένης εἰσόδου [Be, Str, Por, Sev, Gb7, Gb2, Mes, Ebe: καὶ λεγομένου τοῦ Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ] μετὰ τὸ τρισάγιον λεγομένου προκειμένου. Εἶτα μετὰ τοῦτο λιτανεύει ὁ διάκονος καὶ ἄλλου ποιοῦντος τὴν τῶν κατηχουμένων εὐχήν· ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς: Ba 135/66v [adsunt variantes parvi momenti: Be 20, Str 68v (Cf. DMITR II, 1058), Por 53r, Sev, Gb7 38; Gb2 58; Mes; Ebe 77].

ment lorsque l'on chante les « 12 *prokeimena* » (on les chante les mardis, vendredis et samedis des deux semaines avant le Carnaval, de la semaine du Carnaval et de celle des Laitages, en raison de trois *prokeimena* par semaine). Les « catéchumènes » se disent les mardis et les vendredis s'il n'y a pas de messe ou si ce n'est pas une fête. Les samedis on dit seulement les *prokeimena*, sans les « catéchumènes », à cause de la messe; alors, aussitôt après l'entrée, le *Gloria in excelsis*, le *trisagion* et le *prokeimenon*, un diacre fait la litanie, c.-à-d. le « Grand *Kyrie eleison* » ou prière *ekteni*, et omettant les « catéchumènes », le diacre dit la *synapti* finale et le prêtre la prière [12], cf. infra n° 15) [27].

[XII] 1 *Bénis maintenant, ô Seigneur, tes serviteurs les catéchumènes,*
2 *que tu as appelés par un appel saint vers la lumière admirable de ta connaissance,*
3 *et accorde leur de percevoir la solidité des paroles sur lesquelles ils sont catéchisés;*
4 *remplis-les de ton saint Esprit, pourqu'eux aussi ils deviennent des brebis de ton vrai Berger,*
5 *marquées du sceau de ton saint Esprit,*
6 *de façon qu'ils soient membres précieux du corps de ton Eglise,*
7 *et qu'ils soient dignes dans le siècle à venir de la véritable bienheureuse espérance dans le royaume des cieux.*

---

(27) [Be, Str et Ebe addunt: Ἰστέον δὲ ὅτι οἱ τοῦ ὄρθρου κατηχούμενοι οὐδέποτε ἄλλοτε γίνονται, εἰ μὴ ὅτε ψάλλονται τὰ ιβ' προκείμενα: ψάλλονται δὲ ἐν ταῖς δυσὶν (Ebe: τρισὶν) ἑβδομᾶσι ταῖς πρὸ τῆς ἀποκρέω, καὶ κατ'αὐτὴν τὴν ἀπόκρεω, καὶ τὴν τυροφάγον, ἤτοι τρία καθ'ἑβδομάδα: τῇ τρίτῃ, τῇ πέμπτῃ καὶ τῷ σαββάτῳ. Ἐν μὲν οὖν ταῖς τρίταις καὶ ταῖς πέμπταις λέγονται οἱ κατηχούμενοι εἰ μὴ λειτουργία ἐστὶν ἢ ἑορτή, ἐν δὲ τοῖς σαββάτοις μόνα τὰ προκείμενα χωρὶς τῶν κατηχουμένων διὰ τὸ γίνεσθαι λειτουργίαν. Τότε γὰρ εὐθὺς μετὰ τὴν εἴσοδον καὶ τὸ Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ τὸ τρισάγιον καὶ τὸ προκείμενον γίνεται ἡ λιτανεία τοῦ διακόνου ἤτοι τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον, ὅπέρ ἐστιν ἡ ἐκτενὴς εὐχή, καὶ τῶν κατηχουμένων ἐωμένων, λέγει ὁ διάκονος: Πληρώσωμεν τὴν ἑωθινὴν δέησιν, καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην: incipit [12], cf. infra n° 15.

N.B. Cf. l'identité textuelle de cette rubrique dans les trois textes: *Grottaferrata G b 1*, *Coislin 213* et *Athènes 662*. Cf. *Pr. Mat.* II, 69-70. Cf. le commentaire de Goar (55,45) à cette même rubrique: « Sciendum in laudibus catechumenos nusquam expelli nisi cum canuntur duodecin proposita ».

Ecphonèse: *Afin qu'ils glorifient eux aussi avec nous le tout précieux et magnifique nom du Père et du Fils*... [28]

N.B.: Ici finit le texte de *Mes* (*Bodleian Auct. E 5 13*; cf. *Pr. Mat.* II, 68)

13. – Ie Prière des fidèles:

[XIII] 1 *Seigneur, Seigneur, à toi est le jour et à toi la nuit,*
2 *tu as formé la lumière et le soleil,*
3 *tu as établi toutes les limites de la terre;*
4 *et nous te supplions: ensemble avec la lumière du jour, fais jaillir sur notre bassesse tes abondantes miséricordes;*
5 *délivre-nous des ténèbres et de l'ombre de mort,*
6 *et de toute attaque et machination du Malin.*

Ecphonèse: *Parce que sanctifié et glorifié a été ton tout précieux et magnifique nom du Père et du Fils et du saint*... [29]

---

(28) Ba 135/66v; Be 20v; Str 69v. (Cf. Go 55,45 qui multa corrumpit. Ro et Ath abest):
[XII] Εὐλόγησον καὶ νῦν Κύριε τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους· οὓς προσεκάλεσω κλήσει ἁγίᾳ ἐπὶ τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς σῆς ἐπιγνώσεως· καὶ 136 δὸς αὐτοῖς ἐπιγνῶναι περὶ ὧν κατήχηνται λόγων τὴν ἀσφάλειαν || ἔμπλησον αὐτοὺς Πνεύματος ἁγίου εἰς τὸ γενέσθαι καὶ αὐτοὺς πρόβατα σοῦ τοῦ ἀλιθηνοῦ ποίμενος· ἐσφραγησμένα τῇ σφραγίδι τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος· ὅπως μέλη τίμια γένονται τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας σου· καὶ καταξιωθῶσιν· καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τῆς μακαρίας ὄντως ἐλπίδος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Ἐκφώ⌈νως⌉: Ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν ἡμῖν δοξά [Be, Str: ζωσι τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρε] [Str: πὲς ὄνομα τοῦ Πατρός· καὶ τοῦ Υἱοῦ.]

(29) Ba 136/67; Be 21; Str 69v. (Cf. Go 56,45):
[XIII] Εὐχὴ πιστῶν α': Κύριε Κύριε· σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ· 137 σὺ κατηρτίσω φαῦσιν καὶ ἥλιον· σὺ ἐποίησας || πάντα τὰ ὅρια [Ba: ωρεα, Go: ὡραῖα] τῆς γῆς· καὶ σοῦ δεόμεθα· συνανάτειλον τῷ φωτί τῆς ἡμέρας τὰ πλούσια σου ἐλέη ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν· ἐλευθέρωσον ἡμᾶς ἀπὸ σκότους καὶ σκιᾶς θανάτου· καὶ πάσης ἐπιβουλῆς καὶ τέχνης τοῦ πονηροῦ. Ἐκφώ⌈νως⌉: Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντ [Be, Str: ιμον καὶ μεγαλοπρεπές] [Str: ὄνομά σου· τοῦ Πατρός· καὶ τοῦ Υἱοῦ· καὶ τοῦ ἁγίου.]

14. – IIe PRIÈRE DES FIDÈLES:

[XIV] 1 *Par ton ordre Seigneur, Seigneur, se prolonge la journée;*
2 *et toute puissance du ciel te loue;*
3 *et toute âme, te glorifiant selon sa capacité, t'adore;*
4 *et nous te supplions: accorde-nous d'avoir une journée tout entière pacifique dans un comportement saint,*
5 *dans une vie à toi agréable,*
6 *dans un cœur pur;*
7 *afin que, jouissant de tes bienfaits,*
8 *nous nous rendions dignes en tout temps*
9 *de bénir sans condamnation ta bonté.*
Ecphonèse: *Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration, Père...* (30)

15. – PRIÈRE OU APOLYSIS [*Be, Str, Ebe*: IVe prière de l'*apolysis*; *Gb2* (59): IIIe prière ou *apolysis*; *Por, Gb7* (38v): Prière de l'*apolysis*; *Sev*: Prière ou *apolysis*]:
[12] *Nous te louons, nous te chantons, nous te bénissons...* (*Pr. Mat.* I, 430) (31)
Gb7 (38v): toute la *synaptî* Πληρώσωμεν avec des variantes.

16. – LE DIACRE DIT: *INCLINONS NOS TÊTES AU SEIGNEUR* ET LE PRÊTRE PRIE: (32)
[13] *Seigneur saint qui habites les hauteurs...* (*Pr. Mat.* I, 432).
(fin de l'orthros)

(30) Ba 137/67v; Be 21; Str 69v. (Cf. Go 56,45):
[XIV] Εὐχὴ πιστῶν β': Τῇ διατάξει σου Κύριε Κύριε διαμένει ἡ ἡμέρα· καὶ σὲ ὑμνεῖ πᾶσα ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν· καὶ σὲ προσκυνεῖ πᾶσα ψυχὴ κατὰ 138 δύναμιν δοξολογοῦσα· καὶ δεόμεθά σου· χάρησαι || ἡμῖν τὴν ἡμέραν πᾶσαν εἰρηνηκὴν ἐκτελέσαι ἐν πολιτείᾳ ἁγνῇ· ἐν ζωῇ εὐαρέστῳ σοι [σοι om Be, Str:]· ἐν καρδίᾳ καθαρᾷ [καθαρᾷ καρδίᾳ: Be, Str]· ἵνα τῶν σῶν εὐεργεσιῶν ἀπολαύοντες ἀξιωθῶμεν ἐν πάντι καιρῷ ἀκατακρίτως εὐλογεῖν τὴν σὴν ἀγαθότητα. Ἐκφώ⌈νως⌉: Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις [Be, Str: τῷ] [Str: Πατρί.]

(31) Εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις: Αἰνοῦμεν καὶ ὑμνοῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν καὶ δοξάζωμεν καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ὅτι παρήγαγες... Ὅτι Θεὸς ἐλέους καὶ οἰκτιρμῶν καὶ φιλανθρωπίας ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν... sic: Ba 138/68; Be 21v; Str 70; Por 54v; Ebe 78; alia mss fere idem; cf. Go 52,42; Ro 25; Ath 24.

(32) Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν· ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς: Κύριε ἅγιε ὁ ἐν ὑψιλοῖς κατοικῶν...: Ba 140/69; Be 22 sans rubrique; Str 70v; Go 55,44; Ro 28; Ath. 24.

N.B.: Por 55v et Gb7 40 ont encore une prière d'*apolysis* (*Pr. Mat.* II, 68), Gb2 59v a une autre sans rubrique; Por a aussi une prière pour l'*ektenî* de l'*orthros* (cf. JACOB no 91). Toutes ces prières ne semblent pas avoir appartenu à l'Euchologe constantinopolitain, et nous ne nous en occupons pas.

REMARQUES SUR LES EUCHOLOGES ÉTUDIÉS

1o Les huit premières prières.

A part *Barberini 336*, la plupart des euchologes étudiés destinent les huit premières prières des Vêpres chantées ou *Asmatikos Hesperinos* à autant d'*antiphôna* (de l'Antiphonaire constantinopolitain). C'était bien le cas de *Coislin 213*, *Grottaferrata G b I*, *Porfirii-Leningrad 226*, *Sevastianov 474*, *Grott. G b VII*, *Bodleian Auct. E 5 13* et en partie *Athènes 662*. Bien d'autres mss présentaient la même destination des prières des Vêpres (cf. *Pr. Mat.* II, 108). Aucun de ces mss ne possède une semblable rubrique pour les huit premières prières des Matines chantées ou *Asmatikos Orthros*, si ce n'est *Bodleian* (et *Grott. Gb2*), mais cela seulement pour la Ie prière. C'est vrai que trois codex des Matines du groupe B: *Vatican gr. 1970*, *Vat. 1811* et *Vat. 1875* (sans la prière des catéchumènes [XII] et les deux des fidèles [XIII] et [XIV]: mais cela était déjà un cas prévu par *Coislin 213*, *Grottaferrata G b I* et *Athènes 662*) possèdent les rubriques PRIÈRE DU Ir ANTIPHÔNON, PRIÈRE DU IIe ANTIPHÔNON, et ainsi de suite jusqu'au VIIIe *antiphônon*. Nous donnerions une grande importance a *Vat. 1970* (33), qui possède le cursus complet de l'*asmatikî akolouthia* et que nous avons classifié dans la classe I des euchologes: *Asm. Hesp.* 112.

Quelle explication plausible donner à cette différence des rubriques des Vêpres et des Matines? Les *antiphôna* des Vêpres étaient relativement constants: les 8 *antiphôna* habituels (quoique il y en avait 9 en réalité: un premier fixe, sept variables et un dernier fixe qui s'unissait au dernier variable, dit aussi *teleutaion*, pour former ainsi un VIIIe *anti-*

(33) Une thèse est en préparation sur ce remarquable codex du XIIe s. provenant du monastère de Rossano en Calabre. Cf. *Asm. Hesp.* 116, note 32.

phônon double); à ces 8 *antiphôna* correspondaient les 8 premières prières des Vêpres. Ou bien, les vigiles, deux *antiphôna* seulement subsistaient: le premier et le dernier (celui-ci précédé toujours par le *teleutaion* du jour). Dès lors l'attribution de prières déterminées à des *antiphôna* déterminés était un fait logique.

Le cas des Matines était bien plus compliqué. Les Matines aussi pouvaient avoir 8 *antiphôna* les jours ordinaires ou 9 les samedis; mais les dimanches elles possédaient seulement 4 *antiphôna* (cf. description de Syméon de Thessalonique: *Pr. Mat.* II, 102, et notre schéma, *ibidem*, 110; nous y reviendrons plus loin dans la IIe partie destinée à l'Antiphonaire). Dans ce dernier cas, des 8 prières, lesquelles appliquer aux 4 *antiphôna*? Peut-être quatre un dimanche et quatre le dimanche suivant? Il n'était pas possible en tout cas de fixer la rubrique de chaque prière.

2° La prière de l'évangile.

Dans *Pr. Mat.* II (66), l'absence ou la présence de la prière de l'évangile [9], et encore son emplacement, soit après [8] soit après [11], nous avait servi de critère de classification des mss à l'intérieur des quatre groupes de Matines, alors identifiés. Cette classification était très relative. Nous voyons apparaître la prière [9] dans deux de nos mss préférés: *Coislin 213* et *Grottaferrata G b I*, mais justement pour nous informer qu'elle n'appartient pas à l'*Asmatikos Orthros*, et qu'elle ne se dit que dans l'office monastique, après la VIe ode du *kanôn* (*Pr. Mat.* II, 69), selon le Typikon Studite.

Le premier document qui nous la rapporte comme une prière de l'*Asmatikos* sera justement l'euchologe mixte *Athènes 662*. Et il nous la rapporte deux fois: une fois après la prière [11], c'est-à-dire après les Psaumes 148-149-150, où, selon la praxis de l'*Asmatikos*, l'on lisait l'évangile – après le *Gloria in excelsis* et après l'entrée au sanctuaire –, et une seconde fois, seulement par son *incipit*, entre le Ps 118 et le Ps 50, à la place prévue par le Typikon de S.-Sabas. L'emplacement de la prière [9] après la prière [11] sera conservé dans beaucoup de mss (cf. *Pr. Mat.* II, 81, n. 54) et plus spécialement dans les anciens euchologes russes jusqu'à la dernière édition de 1653 avant la réforme du patriarche Nikon, ainsi que dans la nouvelle édition de 1900, faite par les Vieux Croyants réconciliés avec l'Eglise Synodale (*Pr. Mat.* II, 82).

3° Les prières [XII] [XIII] [XIV].

La prière des catéchumènes [XII] aux Matines est rapportée par *Coislin 213* et par *Grottaferrata G b I*, comme une prière qui se disait rarement: pratiquement 8 fois par an avant le Carême, et cela seulement si la journée était aliturgique (26), car dans le cas de la célébration de l'eucharistie la prière des catéchumènes était déjà assurée. Naturellement les prières [XIII] et [XIV], ou prières des fidèles, n'auraient pas dû être omises, car elles avaient moins de rapport avec la prière des catéchumènes, qu'avec celle de l'*apolysis* ou [12]. *Athènes 662* par contre prévoit l'omission de [XIII] et [XIV] lorsqu'on omet [XII]; mais il prévoit la récitation de la prière [12], qu'il cite par son incipit; mais puisque le texte intégral de cette prière est placé après [XII] [XIII] et [XIV], quasi comme en appendice, par la force des choses, les copistes surtout slaves, omettront aussi cette prière; cf. *Pr. Mat.* II, 74 et ss: nn. 22, 45, 46, (52?, 53?), 55, 56, 57, 58 (éditions de 1602 à 1653: *Pr. Mat.* II, 82, note); état de choses qui perdure dans la liturgie des Vieux Croyants jusqu'à nos jours (35).

---

(34) Nous savons par le Typikon ou *Synaxarion-Kanonarion* de Sainte-Sophie que la célébration de l'eucharistie n'était pas journalière: elle avait lieu les dimanches, les samedis et tous les jours de fête. En outre, on la célébrait anssi dans des mémoires des saints, attachées à une église particulière. Les mercredis et vendredis hors du Carême elle était facultative. Cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise*, vol. I, II (OCA 165, 166) 1962, 1963; ici II, 302, *leitourgia*, II.

(35) Pareille sorte touchera aux Vêpres chantées de ce même *Athènes 662*, où la partie des catéchumènes sera renvoyée à nne distance de 140 ff. de la première partie de l'office; voici en résumé le schéma de cet office:
f. 67: Εὐχαὶ τοῦ λυχνικοῦ: Εὐχὴ ἀντιφώνου α' [1]; εὐχ.ἀντ.β' [2]; εὐχ.ἀντ.γ' [3];
f. 68: εὐχ.ἀντ.δ' [4]; εὐχ.ἀντ.ε' [V]; εὐχ.ἀντ.ς' [5] [δυνάμει]; εὐχ.ἀντ.ζ' [6];
f. 69: alia manu in margine: « εὐχ.ἀντ.η' » [7]; f. 70: εὐχ.θ' ἥτις λέγεται ὅτε ἐστὶν εἴσοδος [8].

(Suit l'*akolouthia*): *Synaptî* « de la paix ». Trois « *antiphôna* » (du Psautier monastique), suivi chacun de petite *synaptî* et du *Paix à tous*. *Incipit* de la prière de l'entrée [8]. *Ektenî* et prière. Καταξίωσον. f. 71: *Synaptî* finale (*ange de paix*). Prière de *kephaloklisia* [9]. *Apolytikion* et congé. (*Ektenî* s'il n'y a pas eu d'entrée).

f. 208v: Εὐχὴ κατηχουμένων μετὰ τὸ τρισάγιον τοῦ λυχνικοῦ (cf. *Asm. Hesp.* 122 et ss.). Ἰστέον δὲ ὅτι οἱ κατηχούμενοι τοῦ λυχνικοῦ οὐ πάντοτε γίνονται· ἀλλ'ἐν τρίτῃ καὶ πέμπτῃ μόνον· καὶ οὐδὲ ἐν ταύταις ἁπλῶς, ἀλλ'ὅτε

4° Autres prières de l'Orthros Asmatikos.

Nous avons introduit deux prières de *Grott. G b II*, lors de l'arrivée du prêtre au siège dans le sanctuaire, car elles nous semblent correspondre à la logique de l'office; dans *Pr. Mat.* II, 72 (note 2) nous avions transcrit une prière propre de *Vatican gr. 1970*, et qui, elle aussi, ne déparait pas à cet endroit. Nous n'avons pas tenu compte cependant d'une prière de congé après l'office, commune à *Porfirii-Leningrad 226* et à *Grott. G b VII*, ni d'autre prière, sans rubrique, de *Grott. G b II*, au même endroit (cf. supra note 32). Au n. 12 on parle de la prière de l'*ekteni*, mais son texte ne nous est pas donné.

μὴ ἔχει λειτουργίαν ἡ ἐκκλησία ἢ λιτήν· λειτουργίας ἢ λιτῆς οὔσης οὐ γίνονται. Εὐχή [XII].

(N.B.: cf. semblable rubrique pour les Matines, supra p. 129 et note 27). f. 209: Εὐχὴ μετὰ τοὺς κατηχουμένους: τῶν πιστῶν α′ [XIII]; τῶν πιστῶν β′ [XIV]; f. 210: Εὐχὴ γ′· ἡ τῆς ἀπολύσεως [7]; Τὰς κεφαλάς... [9]; f. 211: Εὐχὴ τῶν καταγύρων... [XVIII]; Τὰς κεφαλάς... [XIX]; Εὐχὴ... βαπτηστηρίῳ... [XX]; f. 212: Τὰς κεφαλάς... [XXI]; Ὁ διάκ.: Σοφία. (In margine: Ὁ ἱερεύς) [XXII].

N.B.: On peut remarquer à quel point cette seconde partie des Vêpres était considérée comme indépendante de la première, par le fait de la répétition intégrale des prières [7] et [9], qui d'ailleurs seront répétées encore une troisième fois à l'occasion des « Prières de la *Gonyklisia* » du jour de la Pentecôte, ou nous retrouverons aussi les prières des « petites *antiphôna* » (cf. *Asm. Hesp.* 119): [IX] [X] et [XI] (*Ath. 662* ff. 123-134v).

Un supplément facultatif aux Vêpres (prières [IX], [X], [XI], [XII], [XIII], [XIV] et [7], avec celles des « katagyra » et du baptistère) se trouve dans le Trébnik codex *Synodal sl. 675(371)* du Musée Historique de Moscou (cf. *Pr. Heur.* 71). Il aurait pu entrer en Russie (dans la traduction du métropolite Cyprien) copié de quelque euchologe grec, qui comme *Athènes 662*, ne considérait plus la seconde partie de l'office *asmatikos* que comme une relique du passé sans application pratique.

Ainsi, soit pour l'*Hesperinos* que pour l'*Orthros*, ce que *Coislin 213* et *Grott. G b I* prévoyaient comme une possibilité, bien concrète cependant, pour *Ath. 662* est déjà devenu un fait accompli, par la réduction de la seconde partie des offices chantés, en supprimant les prières des catéchumènes et des fidèles, qui étaient auparavant une partie importante de l'office; cf. *Asm. Hesp.* (418) et aussi *Les prières presbytérales de la Tritoekti de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 354.

IIe Partie: LA PSALMODIE DES ANTIPHONAIRES

Dans *Asm. Hesp.* (108 et 391-399) nous nous étions occupés de la psalmodie correspondant aux prières des *antiphôna* des Vêpres selon les deux mss étudiés par K. Georgiou: *Athènes 2061* et *2062*. De la psalmodie des Matines nous n'avions rapporté que des notes schématiques en bas des pages. Il s'agira ici de compléter ces notes sans répéter tout ce qui a été dit sur les antiphonaires en question dans *Asm. Hesp.* (391 ss.). Nous avions dit alors que *Ath. 2061* possédait un double ordre de psalmodie correspondant à un roulement de deux semaines tandis que *Ath. 2062* ne possédait qu'un ordre d'une semaine, sensiblement égal à celui de la première semaine de *Ath. 2061*. Pour simplifier, nous ferons ici la synthèse des deux mss, en partant de *Ath. 2061* comme document de base et en ajoutant entre parenthèses carrées ce qui serait particulier à *Ath. 2062*.

Pour les raisons déjà exposées dans *Asm. Hesp.* (392), nous ne rapporterons pas les indications des synapties du diacre ni des ecphonèses du prêtre, ni les autres détails techniques comme la tonalité des morceaux, les répétitions par l'un ou l'autre chœur, etc.

Comme dans *Asm. Hesp.* (392), le premier chiffre de notre table correspondra au numéro d'ordre des *antiphôna* prévus pour chaque office; les chiffres, arabes ou romains, entre parenthèses rondes correspondent aux psaumes ou aux odes dont le document ne fait pas mention, mais qui sont supposés dans l'ordre de l'Antiphonaire constantinopolitain; le chiffre romain sans parenthèses correspond à la numération des *antiphôna* selon le Psautier constantinopolitain.

Ière SEMAINE SELON *Ath. 2061* ET SEMAINE UNIQUE SELON *Ath. 2062*:

(**Dimanche soir:** cf. *Asm. Hesp.* 393).

Lundi matin (cf. *Asm. Hesp.* 393, note 63):

[Εὐλογημένη ἡ βασιλεία. Τὰ διακονικά.]
1. – Ps 3 (,62 et 133). Répons: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 17 = *antiphônon* VII. R: Ἀλληλούια.

3. – *Hypopsalmos*: Ps 18(,19 et 20) = VIII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 21 = IX. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 22 (et 23) = X. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
6. – [*Proteleutaion*:] Ps 24 (et 25) = XI. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 26 (et 27) = XII. R: Βοήθησόν μοι Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 28 (et 29) = XIII. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
 + *Eulogîtaria*: Dan 3,57-88. [Σὲ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.]

[*Synaxarion.*]
Ps 50. *Pentîkostarion* (à chaque verset du psaume): Τῆς ψυχῆς μου τὸν ῥύπον . σὺ γιγνώσκεις Κύριε . παράσχου μοι . συγχώρησιν πλημμελημάτων ὡς ἀγαθός . καὶ ἐλέησόν με.
 [Au v. 17(-19): Προστασία τῶν χριστιανῶν; au v. 20...: le *kontakion* du saint du jour.
 Les jours de fête: l'*apolytikion* de la fête remplace le *pentîkostarion*; suit le *kontakion* de la fête.
 Δόξα. Ὁ Μονογενής. - Καὶ νῦν. Τὴν ὑπερένδοξον.]
Ps 148(,149 et 150). R: Σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ Θεῷ.

(Lundi soir: cf. *Asm. Hesp.* 393).

Mardi matin (cf. *Asm. Hesp.* 393, note 65):

1. – Ps 3(,62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 37 (et 38) = *antiph.* XIX. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 39 (et 40) = XX. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
4. – [*De l'encens*]: Ps 41 (et 42) = XXI. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 43 = XXII. R: Σῶσον ἡμᾶς Κύριε.
6. – [*Proteleutaion*:] Ps 44 (et 45) = XXIII. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 46 (et 47) = XXIV. R: Ἱλάσθητί μοι Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 48 et 49 = XXV. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
 + *Eulogîtaria*: Dan 3,57-88.

Ps 50. *Pentîkostarion*: Διά τὰ ἔργα μου τὰ δεινά . πάσης παρρήσιας ἐστέρημαι . καὶ κράζειν οὐ τολμῶ . τὸ Ἱλάσθητι . ἀλλ' ὡς σὺ μόνος οἶδας Κύριε . ἀφιέναι ἁμαρτίας . ἐλέησόν με.

(Mardi soir: cf. *Asm. Hesp.* 394).

Mercredi matin (cf. *Asm. Hesp.* 393, note 66):

1. – Ps 3(,62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 63 (et 64) = *antiph.* XXXI. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 65 (et 66) = XXXII. R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 67 = XXXIII. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 68 (et 69) = XXXIV. R: Σῶσον ἡμᾶς Κύριε.
6. – [*Proteleutaion*:] Ps 70 = XXXV. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 71 (et 72) = XXXVI. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 73 (et 74) = XXXVII. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE

 + *Eulogîtaria*: Dan 3,57-88. Σὲ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.

Synaxarion.
Ps 50. *Pentîkostarion*: Ὁ σταυρὸν ὑπομείνας δι' ἐμὲ . φώτισον τὴν ψυχήν μου δέομαι . ὁ Θεός . καὶ ἐλέησόν με.

(Mercredi soir: cf. *Asm. Hesp.* 394).

Jeudi matin (cf. *Asm. Hesp.* 394, note 67):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 84 = *antiph.* XLIII. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 86 (et 87) = XLIV. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – [*Pour l'encens*]: Ps 88 = XLV. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 89 (et 90) = XLVI. R: Φύλαξόν με Κύριε.
6. – Ps 91(, 92 et 93) = XLVII. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 94(, 95 et 96) = XLVIII. R: Σῶσον ἡμᾶς Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 97(, 98, 99 et 100) = XLIX. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
 + *Eulogîtaria*: Dan 3,57-58.

Synaxarion.
Ps 50. *Pentîkostarion*: Ἐκ βύθου τῶν ἀνομιῶν μου . ἀνάγαγε Κύριε . ὡς τὸν Πέτρον ἐκ τῶν κυμάτων . καὶ ἐλέησόν με.
Ps 148(, 149 et 150).

(Jeudi soir: cf. *Asm. Hesp.* 394).

Vendredi matin (cf. *Asm. Hesp.* 394, note 68):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 106 = *antiph.* LV. R: Ἀλληλούια.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 107 (et 108) = LVI. R: Βοήθησόν μοι Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 109(, 110, 111 et 112) = LVII. R: Ἀλληλούια.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 113(, 114, 115 et 116) = LVIII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
6. – Ps 117 = LIX. R: Ἀλληλούια.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 119(, 120, 121, 122, 123 et 124) = LX. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 125(, 126, 127, 128, 129 et 130) = LXI. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
 + *Eulogîtaria*: Dan 3,57-88.

Synaxarion.
Ps 50. *Pentîkostarion*: Πλῦνον τὸν ῥύπον τῆς καρδίας μου . κάθαρον τὰ πλήθη τῶν πταισμάτων μου .τῇ δυνάμει τοῦ σταυροῦ σου . ὁ Θεός . καὶ ἐλέησόν με.

(Vendredi soir: cf. *Asm. Hesp.* 394).

Samedi matin (cf. *Asm. Hesp.* 395, note 69):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 31 (et 32) = *antiph.* XV. R: Ἀλληλούια.

3. – Ie ode: Ex 15,1-19. R: Τῷ Κυρίῳ ᾄσωμεν· ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται. (36)
4. – IIe ode: Deut 32,1-14. R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
Deut 32,15-21. R: Φύλαξόν με Κύριε.

(36) Le canon des odes de l'Ancien et du Nouveau Testament de Constantinople était différent de celui de Jérusalem. Celui-ci est composé de 10 odes, dont les deux dernières: *Magnificat* et *Benedictus* n'en forment qu'une: la « IXe ». Le canon de Constantinople était composé de 15 odes; il se présentait sous forme d'appendice au Psautier, cf. par ex. SEPTUAGINTA, éd. A. RAHLFS (editio octava), v. II, 164-183, où malheureusement l'éditeur a introduit une distinction arbitraire entre 1) *Novem odae ecclesiae graecae* (canon de Jérusalem) et 2) *Odae aliae*, sans nous fournir un apparat critique nous permettant de reconstituer l'ordre original. En tout cas, le canon constantinopolitain nous est bien connu grâce au *Psautier Khludov* ou *Lobkov*, décrit par l'archimandrite AMFILOKHII: *Notes archéologiques sur le Psautier Grec du IXe siècle, réécrit presque totalement au XIIe siècle, avec miniatures du Xe-XIe siècles, appartenant au membre effectif de la Société de l'Art ancien russe près du Musée Rumiantzev... A. N. Lobkov...* (en russe), Moscou 1866. Passé depuis lors au Musée Historique d'Etat sous le chiffre *129d*, il a été publié en édition de luxe par madame M. B. SHCHEPKINA, *Miniatures du Psautier Khludov*, Moscou 1977; malheureusement certaines pages dépourvues de miniatures, correspondant a l'appendice des odes, ont été omises. Mais selon les deux éditions nous pouvons dresser le canon d'odes suivant:
Ie: Moïse (Ex 15,1-19);
IIe: Moïse (Deut 32,1-43);
IIIe: Anne (I Reg 2,1-10);
IVe: Habacuc (Hab 3,2-19);
Ve: Isaïe (Is 26,9-20);
VIe: Jonas (Jon 2,3-10);
VIIe: « prière d'Ezéchias » (Is 38, 10-20);
VIIIe: « prière de Manassé » (cf. RAHLFS II, 180-1; cf. *Horologion* actuel aux Grandes Complies);
IXe: « prière des trois enfants » (Dan 3,26-45?);
Xe: Ananie, Azarie et Misaël (Dan 3,52-56?);
XIe: Daniel, Ananie, Azarie et Misaël (Dan 3,57-88: *eulogitaria*);
XIIe: « Très Sainte Vierge Marie » (Lc 1,46-55: *Magnificat*);
XIIIe: « prophétie de Zacharie » (Lc 1,68-79: *Benedictus*);
XIVe: « prière de Siméon » (Lc 2,29-32: *Nunc dimittis*);
XVe: « hymne du matin »: *Gloria in excelsis Deo* (cf. RAHLFS II, 181-3).
Dans nos antiphonaires *Ath. 2061* et *2062*, les odes IXe et Xe sont appélées « VIIe », tandis que la XIe est dite « VIIIe », ce qui prouve que l'infiltration du rite monastique était très forte à l'époque.
Autres psautiers constantinopolitains: cf. O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, DOP 9-10, 168, qui cite: *Barb. gr. 285*, *Paris anc. fond gr. 20*, etc.

Deut 32,22-38. R: Δίκαιος εἶ Κύριε.
Deut 32,39-43. R: Δόξα σοι· δόξα σοι.
5. – IVe ode: Hab 3,2-19. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
6. – Ve ode: Is 26,9-20 (et VIe: Ion 2,3-10). R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
7. – IIIe ode: I Regn 2,1-10. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
+ (XIIe ode): Lc 1,46-55 (*Magnificat*). (*Megalynarion* à chaque verset): Μήτηρ ἁγία τοῦ ἀχράντου φωτός. ἀγγελικοῖς σε ὕμνοις. τιμῶντες. μεγαλύνομεν.
8. – (VIIIe et VIIe odes) [Prière des rois Manassé (37) et Ezéchias:] Is 38,10-20 (et Manassé) R: Ἱλάσθητί μοι Κύριε.
9. – « VIIe » (IXe) ode: Dan 3,26-45; et (Xe:) Dan 3,52-56. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
+ « VIIIe » (XIe) ode: Dan 3,57-88. Σὲ τὸ ἀπόρθητον.

Synaxarion

Ps 50. *Pentikostarion*: Τὸ φῶς τὸ τῆς γνώσεως Κύριε. λάμψον ταῖς καρδίαις ἡμῶν. διὰ τῆς Θεοτόκου. καὶ ἐλέησον ἡμᾶς.
[Les jours de fête: l'*apolytikion* de la fête remplace le *pentikostarion*. Les autres jours: au v. 17-19: Προστασία τῶν χριστιανῶν ἀκαταίσχυντε; au v. 20...: le *kontakion* du jour.
Δόξα. Ὁ Μονογενὴς Υἱός. - Καὶ νῦν. Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Θεοῦ Μητέρα.
Ps 148(, 149 et 150). [R: Σοὶ πρέπει ὕμνος τῷ Θεῷ.
+ (XIIIe ode): Prière du Prophète Zacharie: Lc 1,68-79 (*Benedictus*). R: Εὐλογητὸς Κύριος.
+ (XIVe ode): Lc 2,29-32 (*Nunc dimittis*) R: idem. Puis: Εὐλογητὸς Κύριος Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ.
Δόξα. *Theotokion:* Μεγαλύνωμεν πάντες τὴν Μητέρα τοῦ Φωτός. ἐξ ἧς ἡμῖν ἔλαμψε Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν. καὶ ἐφώτησε τὰς ψυχὰς ἡμῶν.
(Καὶ νῦν?). *Triadikon*: Ἐν μονάδι ὑμνοῦμεν τὸν Πατέρα. καὶ Υἱόν. καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. τριάδα ἀχώριστον. τὴν φωτίζουσαν. τὰς ψυχὰς ἡμῶν.
« Ceci les jours ordinaires du Carême, à la place du Εὐλογητός » (38).
Δόξα τῷ δείξαντι τὸ φῶς. δόξα τῷ δείξαντι τὸ φῶς. δόξα τὸ δείξαντι τὸ φῶς.
Le lecteur dans l'ambon: *Gloria in excelsis Deo*.]

(**Samedi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 395).

Dimanche matin (cf. *Asm. Hesp.* 395, note 70):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – *De l'encens*: *Amômos* [Ie *stasis*]: Ps 118,1-72. R: Ἀλληλούια.
3. – *Amômos*: IIe *stasis*: Ps 118,73-131. R: Συνέτισόν με Κύριε.
4. – *Eisodikon*: *Amômos*: IIIe *stasis*: Ps 118,132-176. R: Ἀλληλούια. ENTRÉE.
+ *Eulogitaria*: Dan 3,57-88. Σὲ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.

(37) Apocryphe: cf. RAHLFS II, 180; cf. aussi HOROLOGION TO MEGA au *Mega Apodeipnon*.
(38) Rubrique peu claire dans *Ath. 2062*.

Synaxarion.
Ps 50. *Pentikostarion* « du ton ».
Ps 148(, 149 et 150).
Grande doxologie.

IIe SEMAINE SELON *Ath. 2061*:

(**Dimanche soir:** cf. *Asm. Hesp.* 395).

Lundi matin (cf. *Asm. Hesp.* 395, note 71):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεος.
2. – Ps 28 (et 29) = *antiph.* XIII. R: Ἀλληλούϊα.
3. – Ps 30 = XIV. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 31 (et 32) = XV. R: Ἀλληλούϊα.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 33 = XVI. R: Οἰκτείρησόν με Κύριε.
6. – Ps 36 = XVII. R: Ἀλληλούϊα.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 34 (et 35) = XVIII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 37 (et 38) = XIX. R: Ἀλληλούϊα. ENTRÉE.

+ *Eulogitaria*: Dan 3,57-88.
Synaxarion.
Ps 50. *Pentikostarion*: Ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν μου . ῥῦσαί με Κύριε . καὶ ἐλέησόν με.

(**Lundi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 395).

Mardi matin (cf. *Asm. Hesp.* 396, note 72):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 48 (et 49) = *antiph.* XXV. R: Ἀλληλούϊα.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 51(, 52 et 53) = XXVI. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 54 = XXVII. R: Ἀλληλούϊα.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 55 (et 56) = XXVIII. R: Ἐλέησόν με Κύριε.
6. – Ps 57 (et 58) = XXIX. R: Ἀλληλούϊα.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 59(, 60 et 61) = XXX. R: Βοήθησόν μοι Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 63 (et 64) = XXXI. R: Ἀλληλούϊα. ENTRÉE.

+ *Eulogitaria*: Dan 3,57-88.
Ps 50. *Pentikostarion*: Εἰς τὸ πέλαγος τῶν σῶν οἰκτιρμῶν . ἀφορῶντες βοῶμέν σοι . Κύριε ἐλέησον.

(**Mardi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 396).

Mercredi matin (cf. *Asm. Hesp.* 396, note 73):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι Κύριε.
2. – Ps 73 (et 74) = *antiph.* XXXVII. R: Ἀλληλούϊα.

3. – *Hypopsalmos*: Ps 75 (et 76) = XXXVIII. R: Φύλαξόν με Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 77 = XXXIX. R: Ἀλληλούϊα.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 78 (et 79) = XL. R: Ἱλάσθητί μοι Κύριε.
6. – Ps 80 (et 81) = XLI. R: Ἀλληλούϊα.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 82 (et 83) = XLII. R: Ἐπάκουσόν μου Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 84 = XLIII. R: Ἀλληλούϊα. ENTRÉE.

+ *Eulogitaria*: Dan 3,57-88. Σὲ τὸ ἀπόρθητον τεῖχος.
Synaxarion.
Ps 50. *Pentikostarion*: Ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας μου . καθάρισόν με Κύριε . καὶ τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας ἀξίωσον. σωτὴρ . πολυέλεε.

(**Mercredi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 396).

Jeudi matin (cf. *Asm. Hesp.* 397, note 74):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι Κύριε.
2. – Ps 97(, 98, 99 et 100) = *antiph.* XLIX. R: Ἀλληλούϊα.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 101 = L. R: Εἰσάκουσόν μου Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 102 = LI. R: Ἀλληλούϊα.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 103 = LII. R: Οἰκτείρησόν μοι Κύριε.
6. – Ps 104 = LIII. R: Ἀλληλούϊα.
7. – *Hypopsalmos*: Ps 105 = LIV. R: Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε.
8. – *Eisodikon*: Ps 106 = LV. R: Ἀλληλούϊα. ENTRÉE.

+ *Eulogitaria*: Dan 3, 57-88.
Synaxarion.
Ps 50. *Pentikostarion*: Τὸν βυθὸν τῶν πταισμάτων μου . σὺ γιγνώσκεις Κύριε . δός μοι χεῖρα ὡς τῷ Πέτρῳ . καὶ ἐλέησόν με.
Ps 148(, 149 et 150).

(**Jeudi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 397).

Vendredi matin (cf. *Asm. Hesp.* 397, note 75):

1. – Ps 3(, 62 et 133). R: Δόξα σοι ὁ Θεός.
2. – Ps 125(, 126, 127, 128, 129 et 130) = *antiph.* LXI. R: Ἀλληλούϊα.
3. – *Hypopsalmos*: Ps 131 (et 132) = LXII. R: Μνήσθητί μου Κύριε.
4. – *De l'encens*: Ps 134 (et 135) = LXIII. R: Ἀλληλούϊα.
5. – *Hypopsalmos*: Ps 136 (et 137) = LXIV. R: Ἱλάσθητί μοι Κύριε.
6. – *Eisodikon*: Ps 138 (et 139) = LXV. R: Ἀλληλούϊα.

+ *Eulogitaria*: Dan 3,57-88.
Synaxarion.
Ps 50. *Pentikostarion*: Ὁ σταυρὸν ὑπομείνας δι' ἐμέ . φώτισον τὴν ψυχήν μου . δέομαι ὁ Θεός . καὶ ἐλέησόν με.

(**Vendredi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 397).

Samedi matin (cf. *Asm. Hesp.* 397, note 76):

tout comme le samedi matin de la I^e semaine (cf. supra) excepté:
Megalynarion: Μήτηρ Θεοῦ παναγία . τὸ τεῖχος τῶν χριστιανῶν . ῥῦσαι λαόν

σου . συνήθως κραυγάζοντά σοι . ἐκτενῶς ἀντιτάχθητι αἰσχροῖς καὶ ἀλαζόσι λογισμοῖς . ἵνα βοῶμέν σοι . χαῖρε ἀειπάρθενε.
Pentîkostarion: Ὁ τὸ φῶς ἀνατέλλων . διὰ τῆς Θεοτόκου . ἐλέησόν ἡμᾶς.

(**Samedi soir:** cf. *Asm. Hesp.* 397).

Dimanche matin:

tout comme le dimanche matin de la Ie semaine (cf. supra) excepté: *Pentîkostarion* du ton correspondant (τοῦ ἐνορδίνου ἤχου).

Remarques générales sur la psalmodie du matin selon les mss Athènes 2061 et 2062 (39)

En comparant la psalmodie du soir des mêmes documents (*Asm. Hesp.* 399), avec celle du matin, nous pouvons constater que celle-ci est plus régulière; la norme des huit *antiphôna* par office, à Matines ne sera altérée que trois fois: neuf *antiphôna* les samedis, quatre les dimanches et six le vendredi de la seconde semaine. Aucune anomalie dans la suite des *antiphôna* comme c'était le cas aux Vêpres, au moins dans trois cas.

(39) Sur ces mêmes mss cf. P. Trempelas, *Mikron Euchologion*, II, Athènes 1955:
1°: Schéma de l'Asmatikos Orthros du samedi (p. 188), où l'auteur présente en parallèle quatre textes tirés de *Ath. 2061*: A): samedi de la Ie semaine (cf. supra p. 139), B): samedi de la IIe semaine (supra, p. 143), G): Ir samedi avant Noël et D): IIe samedi avant Noël. Puisque l'auteur se contente de juxtaposer et, parfois, de mettre à la suite les différents morceaux sans en faire une synthèse, il n'est pas facile de se faire à première vue une idée globale de l'office. Les textes G) et D), que nous n'avons pas étudiés dans cet article, n'ajoutent que des éléments de détail à notre description: D) une *hypakoî* entre la doxologie du début et la *synaptî* de la paix; G) et D) deux *megalynaria* (p. 190) différents de A) et de B).
2°: Schéma de l'Asmatikos Orthros du dimanche (p. 194): les quatre textes correspondants aux antérieurs, mais pour le dimanche: G): Ir dimanche avant Noël, D): IIe dimanche. En plus on ajoute des élements des codex musicaux *Athènes 2046* et *2622* et des citations de la description de Syméon de Thessalonique (cf. nos notes 12 et 53). Dans les mss *Ath. 2046* et *2622*, le chant du *Gloria in excelsis* et la procession d'entrée dans le sanctuaire sont expliqués tout en détail. On trouve que les deux tropaires *Aujourd'hui le salut* et *Ressuscitant du sépulcre* (cf. infra p. 146) étaient chantés plusieurs fois, en s'alternant, après le *Gloria in excelsis Deo*, le même dimanche.

Quelques rares différences dans le nom donné à certains *antiphôna*: la première partie variable du dernier *antiphônon* du matin est toujours appelée *Eisodikon*, ou de l'entrée. Dans *Ath. 2061* elle est dite, en général *Teleutaion*, ou dernière; une seule fois, elle sera dite *Eisodikon*, et encore une fois *Teleutaion-Eisodikon*. Dans *Ath. 2062*, par contre, elle ne sera pas appelée autrement qu'*Eisodikon*. Celui-ci à l'office suivant, s'appellera *Akolouthon* dans les Vêpres d'*Ath. 2062*, mais il ne portera pas de nom spécial dans les Matines, ni dans les Vêpres d'*Ath. 2061*.

Dans les Vêpres, l'*antiphônon* qui précède de deux espaces le dernier (le sixième) s'appellera *Proteleutaion*. Trois fois seulement cette appellation apparaît dans les Matines de *Ath. 2062*.

Le quatrième *antiphônon* des Matines (le deuxième les dimanches) sera toujours dit *Thymiatos*; deux fois en *Ath. 2062*: *Tou thymiatou* et une autre fois: *Eis ton thymiaton*. Cette allusion à l'encensement manque les samedis. Elle ne se trouvait nulle part dans les Vêpres.

Les mss indiquent en général le verset précis de l'*antiphônon* auquel devait commencer l'entrée (du narthex à la nef). Nous n'avons pas cru indispensable de recueillir ce détail — pas toujours clair d'ailleurs —, dans notre exposé.

Le cantique de Daniel 3, 57-88, ou *eulogîtaria*, semble avoir été chanté sans aucun répons. Une antienne, toujours la même, adressée à la Mère de Dieu, est souvent indiquée.

Suivait le *synaxarion*, du haut de l'ambon central probablement, et le chant solemnel du Ps 50 avec un tropaire chanté à chaque verset du psaume et propre à chacun des 12 jours fériaux des deux semaines. Vers la fin du psaume, au verset 17-19, on chantait un *kontakion* commun à la Theotokos; au verset 20, le *kontakion* du saint du jour. Nous pouvons supposer qu'il ne s'agissait que de la strophe principale du *kontakion* et non de toute la composition. Les jours de fête on ne chantait que l'*apolytikion* et le *kontakion* de la fête. Le tropaire pour le Ps 50 est donné régulièrement en entier dans le *Typikon* de la Grande-Eglise, (40) mais non le *kontakion*.

Les dimanches, selon *Ath. 2061* et *2062*, le *pentîkostarion* était « de l'*îchos* », ou « de l'*enordinos îchos* ». Peut-être, à l'époque

(40) Cf. note 34: J. Mateos, *Le Typikon*..., I, II; (cf. notre IIIe partie p. 147).

de nos antiphonaires *Ath. 2061* et *2062* (XIVe-XVe s.), les tropaires dominicaux selon les huit tons étaient déjà chantés partout, et donc ce sont eux qui sont prévus par nos antiphonaires. Selon le Typikon du Xe siècle, seul le tropaire du 3e ton: Εὐφραινέσθω τὰ οὐράνια, figure le mercredi de Pâques comme *pentîkostarion* (41); les autres sept tropaires dominicaux de l'*Oktoîchos* ne sont jamais cités. Le dimanche des Laitages (42) on parle d'un *troparion anastasimon* pour le Ps 50. Les autres dimanches de Carême et de Pâques ont des tropaires propres. Le Dimanche et le Lundi de Pâques (43) avaient respectivement comme tropaires du Ps 50, les deux fameuses pièces: Σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ et 'Αναστὰς ἐκ τοῦ μνήματος. Aujourd'hui ils se chantent après le *trisagion* du *Gloria in excelsis Deo* (cf. note 39), mais selon les euchologes étudiés dans la Ie partie (n. 12), le *trisagion* était suivi d'un *prokeimenon* (comme c'est le cas encore aujourd'hui à la messe) et non pas par un *tropaire*.

Rien d'étonnant donc que ces deux tropaires se soient alternés dans notre office comme tropaires du Ps 50. L'hypothèse serait confirmée par le fait que dans l'*Orthros* monastique dominical actuel, après la récitation du Ps 50 on reprend, chanté, le premier verset de ce psaume, suivi d'un court tropaire de résurrection: 'Αναστὰς ὁ 'Ιησοῦς ἀπὸ τοῦ τάφου... Ce dernier tropaire ne doit être autre chose qu'une de ces pièces connues sous le nom de *perisî*, qui se retrouvent si souvent à la fin des *antiphôna* constantinopolitains (cf. *Ath. 2061*, *2062*, Typikon de la Grande-Eglise, etc.).

Le Ps 50 était suivi immédiatement des *ainoi* ou *laudes*, c'est à dire, des Ps 148, 149 et 150, accompagnés par un répons fixe. Selon *Athènes 2062*, les samedis, suivaient encore le *Benedictus* (qui était dit selon Syméon de Thessalonique, — cf. *Pr. Mat.* II, 104 — le dimanche) et le *Nunc dimittis*.

Suivait le *Gloria in excelsis* (le dimanche dit *megalî doxologia*). Nos antiphonaires ne parlent pas des dernières litanies, mais après les *ainoi*, et souvent après le *pentîkostarion*, on trouve un vague « *et le reste de l'akolouthia et l'apolysis* » ou simplement « *apolysis* ».

(41) MATEOS II, 104.
(42) MATEOS II, 8.
(43) MATEOS II, 92, 96.

IIIe Partie: LES TEXTES ET RUBRIQUES DU TYPIKON

Nous continuerons à parler du « Typikon » de la Grande-Eglise, comme l'ont fait A. Dmitrievskii et J. Mateos, ses deux éditeurs, même si nous préférons la dénomination plus exacte de *Synaxarion* et du *Kanonarion* (cf. *Asm. Hesp.* 401). Dans *Asm. Hesp.* nous nous servions de trois textes: *Patmos 266* du IXe s. (éd. Dmitrievskii), *Hagios-Stauros 40* du Xe s. (éd. Mateos) et *Dresde A 104* du XIe s. (44). Dans cet article, vu que le problème est beaucoup moins complexe que celui des Vêpres, nous pensons pouvoir nous limiter aux seules données de *H.-Stauros*.

Un schéma général de l'*Orthros* soit festif soit férial se trouve dans Mateos I, p. XXIII-XXIV, schéma qui ne correspond que relativement aux données des euchologes et des antiphonaires par nous étudiés. Une très riche information sur l'*Orthros* se trouve dans l'index liturgique de Mateos II, sous le vocable « orthros » (p. 309), « troparion »-V (p. 324), etc.

Nous préférons cependant réaliser notre propre analyse en partant des données contenues jour après jour dans le Typikon, pour les résumer et en faire une synthèse, qui ne sera pas complète, puisque les données du Typikon ne se rapportent qu'aux jours en quelque sorte exceptionnels, supposant connu ce qui était habituel et journalier.

Le Synaxaire contient en général une mémoire, et même plusieurs, pour chaque jour du mois. Certains jours ne comportent que l'énonciation du nom du Saint et un minimum de circonstances de sa vie (c'est ce qui correspond à la notion du « *synaxarion* », qui était proclamé avant le Ps 50, un peu comme chez les Romains le *martyrologium* à Prime).

D'autres jours, relativement nombreux, indiquent le tropaire qui se chante au Ps 50 de l'*Orthros* et souvent aussi les lectures et versets psalmiques de la messe. Ces jours là on peut dire que le seul élément poétique propre à l'office était bien le tropaire du Ps 50 (cf. Mateos II, 324), qui souvent était repris aussi à la messe.

(44) *Patmos 266*: cf. note 3: DMITR I, *Typika*, Kiev 1891, 1 et ss.; *H.-Stauros 40*: cf. note 34 et 40: MATEOS I, II; *Dresde A 104*: A. DMITRIEVSKII, *Drevnéishie patriárshie tipikóny: Sviatogróbskii Ierusalímskii i Velíkoi Konstantinópol'skoi Tsérkvi*, Kiev 1907.

D'autres jours plus importants comportaient naturellement bien plus de particularités, les textes poétiques en usage restant cependant peu nombreux.

Nous allons dresser d'abord la liste des jours comportant un tropaire variable pour le Ps 50, tropaire qui naturellement (selon *Athènes 2062*; cf. supra p. 138 et 141) remplaçait le *pentîkostarion* du jour de la semaine.

I. – LE SYNAXAIRE (Mateos I)

A. – Fêtes comportant uniquement un tropaire pour le Ps 50

Mois de septembre:

le 2 (Mateos, I, 10): Aïthalas, Junias, etc.: seulement dans leur propre église;
» » (p. 12): Jean le Jeûneur et Paul: dans la G.-Eglise [45];
le 6 (p. 16): dédicace de la Theotokos de Ste. Anne (tropaire: Ps 23,7);
le 9 (p. 22): Joachim et Anne aux Chalkoprateia (tropaire de la Theotokos);
» » (p. 22): Concile d'Ephèse (tropaire de la Theotokos);
du 10 à 13 (p. 26): adoration de la Croix (*Nous adorons ta croix...*);
le dimanche après le 14: Syméon parent du Seigneur: dans la G.-Eglise;
le 15 (p. 34): VIe concile œcuménique: dans la G.-Eglise;
le 16 (p. 36): Euphémie;
le 24 (p. 42): Thècle (deux tropaires);
le 26 (p. 48): Jean l'Evangéliste.

Ce mois 12 jours au total, dont deux comportant un double office (dans des églises différentes), avaient un tropaire spécial pour le Ps 50. Il faut ajouter naturellement les trois fêtes plus importantes du 1er, du 8 et du 14 septembre, dont nous nous occuperons plus tard.

En résumant, et pour le mois de septembre, on peut dire qu'un jour sur deux le *pentîkostarion* du commun était remplacé par le tropaire propre. Nous allons observer la proportion maintenue le reste des mois, en signalant les jours, mais sans préciser la mémoire:

Mois d'octobre:

Les jours 1, 3, 6, 11, 18, 21, (23), 25, 30 et 31: 11 jours en tout, sans aucune fête importante.

[45] D'abord on disait le tropaire de Jean, jusqu'au v. 3 (mais il ne faut pas oublier que les versets du Psautier de Constantinople étaient deux fois plus longs en général que ceux de Jérusalem, cf. *Asm. Hesp.* 400, note 85), puis on disait le tropaire de Paul.

Mois de novembre:

Les jours 1, (5), 6, 7, 8, (9), (12), 14 (trois tropaires), 15, 17, (19), 20, 21, 25, (26) et 30: 16 jours en tout et aucune fête importante, puisque le 21 novembre (la présentation) et le 30 (S. André) n'étaient que des « synaxes ».

Mois de décembre:

Les jours 5, 6, (9), 13 (deux tropaires), le dimanche avant Noël, les 20, 22 (en deux églises différentes), 24 (plusieurs tropaires), dimanche après Noël, 27 (deux tropaires), 28 et 29: 12 jours simples et trois fêtes (les 18, 23 et 25 décembre; cf. infra).

Mois de janvier:

Les jours 1, 7 (deux tropaires), 10, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23 (deux tropaires), 25, (28), 29 et 31: 14 jours et une fête (le 6 janvier) en plus d'une célébration spéciale le 26 (cf. infra).

Mois de février:

Les jours 1, (2), 3, 16, 23, 24: 6 jours, en plus de la fête du 2 février qui se célébrait dans les Chalkoprateia, mais non dans la G.-Eglise.

Mois de mars:

Les 22 et 25 seulement, ce mois et les deux suivants étant occupés par le Carême et le temps pascal.

Mois d'avril:

Les jours 6, 23, 25 et 26: quatre jours.

Mois de mai:

Les jours 1, 4, 8, 12, 14 et 21: 6 jours en plus de la fête du 11 mai.

Mois de juin:

Les jours 4, 11, 24, et 29: quatre jours.

Mois de juillet:

Les jours (1), le dimanche après le 16, les 18, 22 et (23): cinq fois, en plus de la fête du Concile de Chalcédoine le 16 juillet.

Mois d'août:

Les 1, 9, 15, 18 (deux tropaires), 20, 23, 25 (deux tropaires) et 29: huit jours en plus du 6 et du 16 août.

B. – Fêtes comportant l'Orthros à l'ambon depuis le début [46]

1 sept. (Mateos I, 4) (premier de l'an):
le chant est exécuté par trois *askîtiria* (Mateos II, 287); *Be-*

[46] A cause peut-être de la plus grande affluence de fidèles et de la difficulté du déplacement lors de l'entrée du narthex à la nef de toute l'assemblée pendant le dernier *antiphônon*.

nedicite (*eulogitaria* d'*Ath.* *2061*, *2062*) (47); tropaire spécial au Ps 50.

8 sept. (p. 20): *Benedicite*; tropaire au Ps 50; lecture après l'*Orthros*) N.B.: L'office doit finir de bonne heure, puisqu'à la 2e heure (nos 7h00), le patriarche initie une procession.

14 sept. (p. 28): plusieurs tropaires au Ps 50; entrée du patriarche au *Gloria in excelsis* et montée sur l'ambon, d'où il bénit le peuple avec la Vraie-Croix. Suit l'adoration de la Croix.

18 déc. (p. 138) (dédicace de la Theotokos aux Chalkoprateia): tropaire du Ps 23,7 au Ps 50; procession après l'*Orthros*.

23 déc. (p. 146) (dédicace de Ste-Sophie): comme le 18 déc.

25 déc. (p. 154): après le « dernier » *antiphônon*: cantique d'Anne (cf. p. 141: samedi: ode IIIe) et *megalynarion* (peut-être avec *Magnificat*: cf. Mateos I, 157) avec un second tropaire; au Ps 50 nos actuels tropaire et *kontakion* de Noël.

6 janv. (p. 184): au Ps 50 deux tropaires; puis le patriarche va au baptistère (*phôtistirion*), où il baptise et fait l'onction; suivent une lecture (*proanagnôsis*) et la messe.

26 janv. (p. 212) (tremblement de terre du 450): cf. infra.

2 févr. (p. 222): aux Chalkoprateia à l'ambon; à la G.-Eglise, au narthex (cf. infra);

11 mai (p. 286) (dies natalis de la ville);

16 juil. (p. 340) (Concile de Chalcédoine);

6 août (p. 360) (transfiguration);

16 août (p. 372) (libération du siège de 717-718): cf. infra.

C. – Cas d'Orthros commencé et non conclu (48)

25 sept. (p. 46) (mémoire d'une calamité publique): « Tandis qu'on célèbre l'*orthros* comme d'habitude, à l'*antiphônon* de son choix, le patriarche descend et il entre au sanctuaire. Quand se termine le chant de l'*antiphônon*, on dit la prière *synapti* du *trisagion*, les chantres montent à l'ambon, ils entonnent comme (tropaire de) procession le *trisagion*... » et on sort en procession au forum. A la procession suit la messe dans une autre église (cf. Mateos I, 48).

(47) Le *Benedicite* ou *eulogitaria* ne se disaient pas selon Mateos I, XXIV, à l'*Orthros* férial; et cela a pu bien être l'usage au Xe s., mais *Ath. 2061* et *2062*, du XIVe s., le prescrivent tous les jours. Dans son édition de *Patmos 266*, Dmitrievskii lit Εὐλογητός à la place de Εὐλογεῖτε; lecture erronée sans doute mais en partie justifié par le fait que le mot dans le ms est en abrégé.

(48) Cf. Mateos I, 307, note 3.

14 déc. (p. 130) (tremblement de terre): comme le 25 sept.;

26 déc. (p. 212): cf. supra: début à l'ambon; le reste comme le 25 sept.;

2 févr. (p. 222): procession partant de Ste.-Sophie à l'*antiphônon* choisi;

5 juin (p. 306) (invasion des barbares): procession après le Ir *antiphônon*;

2 juil. (p. 328): procession sans référence à l'*orthros*;

9 juil. (p. 334): la même chose.

N.B.: Ces rubriques se rapportent à la G.-Eglise; il est probable que daus les autres églises non monastiques l'*Orthros* était célébré régulièrement. Il est possible qu'à Ste.-Sophie même, l'*Orthros* ait été continué après l'interruption causée par le départ de la procession patriarcale, et indépendemment d'elle.

II. – Le Kanonarion (Mateos II)

Semaine des laitages (p. 4): *Mercr., vendr., sam., dim.*: tropaire au Ps 50.
— en outre: *Mercredi*: *proanagnôsis* de « l'Ancien » après l'*Orthros*(49).
Dimanche: entrée du narthex au dernier *antiphônon* du Ps 118; *Benedicite*; double tropaire au Ps 50; *proanagnôsis* après l'*Orthros*.

Ie semaine de Carême (p. 10): *Lundi, mercr., vendr.*: même tropaire au Ps 50; *mardi, jeudi*: même tropaire; *sam.*: spécial; *dim.*: deux tropaires des Prophètes, aucun de la résurrection.
— en outre: *Lundi*: entrée au « dernier » (*antiphônon*); pas de *Benedicite*; Ps 50 sur la *solea*; après l'*Orthros proanagnôsis*.
Dimanche: tropaire spécial au dernier *antiphônon* du Ps 118.

IIe semaine de Carême (p. 22): *Chaque jour* tropaire différent au Ps 50; le *dimanche*: tropaire de S. Polycarpe.

IIIe semaine de Carême (p. 30): *Lundi, mardi, mercr., jeudi, vendr.*: tropaires différents au Ps 50; *sam., dim.*: non indiqués (du commun probablement – selon l'Antiphonaire – samedi, « du ton » dimanche).

IVe semaine de Carême (p. 38): *Lundi*: tropaire de la mi-Carême; *mardi, mercr., jeudi, vendr.* (adoration de la Croix): tropaire au lieu de l'*hypakoi* au début de l'*Orthros*; au Ps 50: *Nous adorons ta croix...*; même tropaire à la fin de l'*Orthros*. Sans indication *samedi* et *dimanche*: du commun.

Ve semaine de Carême (p. 46): *Samedi*: tropaire spécial.

(49) Ancien Testament?; cf. notre *Les Prières presbytérales de la Tritoekti*... OCP 43 (1977) 87.

VIe SEMAINE DE CARÊME (p. 56): aucune indication *lundi, mardi, mercr., jeudi, vendr.*

Samedi de Lazare (p. 62): entrée au « dernier » (*antiphônon*); *Benedicite*; tropaire de Lazare au Ps 50; *proanagnôsis* des Actes après l'*Orthros*. Baptême et onction par le patriarche dans le petit baptistère. Puis la messe.

Dimanche des Rameaux (p. 66): *Orthros* à l'ambon; *Benedicite*; tropaire au Ps 50: *Ensevelis avec toi.*

SEMAINE SAINTE (p. 66):

Lundi: entrée au « dernier » (*antiphônon*); tropaire de la Passion au Ps 50.

Mardi: idem; tropaire différent.

Mercredi: seulement tropaire.

Jeudi: seulement tropaire; adoration de la Sainte Lance après l'*Orthros*.

Vendredi (p. 78): entrée au « dernier » (*antiphônon*); au Ps 50 tropaire: *Aujourd'hui le voile du temple* [50].

Samedi (p. 82): entrée au « dernier » (*antiphônon*); *Benedicite*; tropaire au Ps 50; « après l'*orthros* »: *Gloria in excelsis*; trisagion, entrée du patriarche avec l'évangile, tropaire, montée au *synthronon*, *prokeimenon*, Ez 37,1-14, *prokeimenon*, I Cor 5,6-8 + Gal 3,13-14, *allîluia*, Mt 27,62-66, *ektenî*, *synaptî*, congé. Baptêmes (*phôtismata*) par le patriarche.

SEMAINE DE PÂQUES (p. 92):

Dimanche: quatre antiphôna (les habituels du dimanche); entrée au « dernier », avec lequel on chante le tropaire: *Tandis que s'ébranlait la création*; *Benedicite*; au Ps 50: *Aujourd'hui c'est le salut* (cf. p. 146); après l'*Orthros* lecture de l'*Apostolos* (Actes).

Lundi: entrée au « dernier »; tropaire (pour le Ps 50 sans doute): *En ressuscitant du sépulcre.* Après l'*Orthros* procession.

Mardi: A) A. S.-Sophie: entrée au « dernier »; *Benedicite*; au Ps 50 tropaire de la Theotokos; lecture.
B) A Blachernes: même tropaire.

Mercredi: comme mardi à S.-Sophie; tropaire des myrophores.

Jeudi: idem; tropaire: *Que les cieux se réjouissent* (3e ton).

Vendredi: au Ps 50 tropaire: *Le noble Joseph.*

Samedi: tropaire: *O soleil sans déclin.*

IIe SEMAINE DE PÂQUES (p. 108):

Dimanche: semblable au dimanche de Pâques.

Lundi: A) (A Ste.-Sophie?): entrée au « dernier »; *Benedicite* (jusqu'à la Pentecôte); au Ps 50 tropaire *kathîmerinon* (du commun); lecture de l'*Apostolos* (jusqu'à la Pentecôte).

(50) Les douze évangiles de la Passion se lisaient le soir du Jeudi Saint à la *Pannychis*, cf. MATEOS II, 76.

B) Aux Chalkoprateia: l'*Orthros* sur la soléa, devant l'ambon; *Benedicite*; tropaire de la Theotokos au Ps 50.

Samedi (mémoire de S. Jacques, frère du Seigneur): aux Chalkoprateia: entrée au « dernier »; tropaire (pour le Ps 50?).

IIIe SEMAINE DE PÂQUES (p. 114):

Dimanche: entrée au « dernier »; *Benedicite*; tropaires au Ps 50: *Le noble Joseph*, et *Le chœur de tes disciples.*

IVe SEMAINE DE PÂQUES (p. 118):

Mercredi de la mi-Pentecôte: *Benedicite* et tropaire au Ps 50.

VIe SEMAINE DE PÂQUES (p. 124):

Jeudi de l'Ascension: *Orthros* à l'ambon; *Benedicite*; tropaire au Ps 50; lecture après l'office.

VIIe SEMAINE DE PÂQUES (p. 132):

Dimanche des six conciles: *Orthros* à l'ambon; tropaire (Ps 50?); lecture des décrets conciliaires après l'office.

Vendredi (S. Jude): tropaire au Ps 50.

PENTECÔTE (p. 136):

Dimanche: *Orthros* dans l'ambon; *Benedicite*; tropaire au Ps 50; après l'office sermon de S. Grégoire le Théologien. Baptêmes par le patriarche.

Lundi (mémoire de tremblement de terre): après le renvoi de l'*Orthros* procession.

Samedi (synaxe de la Theotokos): tropaire au Ps 50.

Dimanche (synaxe de tous les martyrs): tropaire au Ps 50.

III. – SUPPLEMENTS (Mateos II; inexistants dans *Patmos 266*)

1° (p. 170): **Prokeimena pour les lectures matinales selon les huits tons et les onze évangiles matinaux.**

2° (p. 180): **Prokeimena et évangiles pour l'Orthros des grandes fêtes.**

Selon J. Mateos: « Nulle part au cours du Typicon on ne fait allusion à un évangile pour l'*Orthros*. D'ailleurs, puisque l'évangile (dominical) était lu à Constantinople après le *Gloria in excelsis*... » [51].

Il reste un fait étonnant: tandis que l'évangile de la messe est toujours indiqué par son *incipit* et son *explicit*, tant dans le

(51) MATEOS II, 180, note; cf. MATEOS I, p. XXIII.

Synaxaire que dans le Kanonarion, celui des Matines du dimanche qui, on le sait, a existé, au moins selon certains euchologes plus tardifs (prière [9] après [11]), n'est indiqué qu'en appendice. On peut se demander en tout cas, si l'évangile dominical n'est pas une innovation relativement récente à Constantinople, et s'il ne provient pas de l'office monastique palestinien, comme le verset Ps 150,6 semble le suggérer.

Remarques générales sur les rubriques du Typikon

Les renseignements du Typikon sur l'*Orthros* ne sont pas très abondants car, répétons-le, le rôle d'un typikon est de noter les exceptions à l'office ordinaire; mais ces quelques rubriques du Typicon du Xe siècle concordent presque parfaitement avec les données des euchologes du VIIIe au XIIe siècle, et avec celles des antiphonaires du XIVe [52].

Ni les jours de la semaine sainte, ni même le Dimanche de Pâques n'admettaient d'exception à la règle générale de la *akolouthia* de l'*Orthros*.

La seule exception à la règle consistait en ceci: le début de l'office pouvait avoir lieu à l'ambon au milieu de la nef et non dans le narthex, probablement, d'ailleurs, pour éviter la procession d'entrée au dernier *antiphônon*, trop difficile à cause du grand afflux de fidèles (mais c'est toujours une hypothèse à nous, et il est hasardeux d'appliquer certains principes dits de pastorale liturgique à des traditions du passé).

Les jours où l'office débutait à l'ambon n'étaient pas très nombreux: treize selon le Synaxaire ou « propre des saints » (cf. supra p. 148) et quatre selon le Kanonarion ou «propre du temps»: le dimanche des Rameaux, l'Ascension, le dimanche après l'Ascension (ou dimanche consacré à la mémoire des conciles) et le dimanche de la Pentecôte. Curieusement le dimanche de Pâques suivait la règle générale de l'entrée lors du dernier *antiphônon* (même si ce jour l'afflux du peuple devait être très grand). Les dimanches qui échappent par contre à la règle de l'entrée ce sont les dimanches des Rameaux et de la Pentecôte, dont le thème de l'office n'est pas centré sur la résurrection (le dimanche après l'Ascension ne contient pas non plus de textes de la résurrection et, en plus, il fait le pont entre l'Ascension et la Pentecôte). Si nous relisons la description de l'*Orthros* dominical du XVe siècle, selon Syméon de Thessalonique [53], nous remarquons sans difficulté que cette première partie de l'*Orthros* dominical dans le narthex possédait un caractère très nettement pascal, et même d'évocation historique de la résurrection.

(52) Nous n'avons pas voulu rouvrir la question de la psalmodie des 25 *antiphôna* (*Pr. Vêpr.* 121; *Pr. Mat.* II, 110; *Asm. Hesp.* 405 et 416), que nous continuons à considérer comme un élément étranger et marginal à l'*asmatiki akolouthia*; et cela apparaît assez clairement à la simple lecture de ces rubriques dans le Typikon, et surtout dans la rubrique du jour même de Pâques (Mateos II, 92). Nous ne considérons pas pour autant la question close et encore moins le mystère élucidé, et nous serons heureux de pouvoir un jour trouver une solution pleinement satisfaisante.

Une seconde exception faite par le Typikon à la règle générale des antiphonaires, n'en est pas véritablement une. Il s'agit du tropaire spécial chanté avec les versets du Ps 50 à la place du *pentikostarion* quotidien, et prévu par les antiphonaires eux-mêmes pour certaines fêtes (cf. supra p. 138 et 141).

Les jours du Synaxaire qui avaient un ou deux tropaires spéciaux pour le Ps 50 étaient une centaine, plus les 13 jours où l'*Orthros* commençait à l'ambon. Selon le Kanonarion, en Carême, 37 jours simples avaient un tropaire propre; 18 entre les Rameaux et la Pentecôte, en comprenant les fêtes « à l'ambon ». Le total était de 168 tropaires spéciaux au Ps 50 pour toute l'année. Un répertoire somme toute assez modeste et assez bien à la portée de la mémoire des fidèles assidus aux Matines, surtout si l'on considère qu'il s'agissait de pièces poétiques relativement concises.

CONCLUSION

En finissant ce travail, qui intentionnellement fait pendant à celui de l'*Asmatikos Hesperinos* (OCP 44, 1978), si souvent cité, nous pensons ne rien pouvoir ajouter à la conclusion alors

(53) Cf. *Pr. Mat.* II, 102, selon PG 155, 636C-649D et selon le commentaire de J. Fountoulis, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1966, 166 ss.

proposée. Peut-être, pourrait-on l'abréger, vu que l'*Orthros* admettait moins d'exceptions que le *Hesperinos*.

Nous avions noté une différence entre les rubriques des huit premières prières des Vêpres: « prière du Ir *antiphônon*, prière du IIe *antiphônon*, etc. », et les rubriques des prières analogues des Matines: « Ie prière de l'aurore, IIe prière de l'aurore, etc. ».

La psalmodie correspondante à ces prières, ou psalmodie pré-matinale ne nous semble pas avoir été très différente de la psalmodie pré-vespérale:

a) neuf *antiphôna* les samedis, huit les jours de semaine, quatre les dimanches. Si le patriarche pouvait choisir l'*antiphônon* qu'il voulait, pour faire sortir la procession, rien n'indique que la psalmodie ait été interrompue après la sortie de la procession. En tout cas ces processions n'avaient lieu que de très rares jours, et dans la seule Ste-Sophie. On ne constate nulle part que la psalmodie ait été écourtée les jours où l'office commençait à l'ambon, comme nous avions cru pouvoir l'affirmer dans notre article: *Les prières presbytérales de la Pannychis*... (OCP 41, 1975, 135-6).

b) quant à la psalmodie des 25 *antiphôna* ou des *kathismata* monastiques, nous reprenons nos considérations de *Asm. Hesp.* (417).

La partie centrale de l'office: Ps 50, Ps 148-149-150 et *Gloria in excelsis*, — comme pendant aux trois « petits *antiphôna* » des Vêpres — et la partie litanique: prière des catéchumènes, deux prières des fidèles, prière d'*apolysis* et prière de *kephaloklisia*, est, sinon identique, du moins parallèle et semblable dans les deux offices.

Il manque aux Matines la « IIIe partie » des Vêpres, mais qu'en fait nous aurions dû appeler IVe ou, encore mieux, appendice: la procession post-vespérale au trésor et au baptistère (*Asm. Hesp.* 117 et 418). Nous avions vu qu'elle n'existait pas dans la partie la plus ancienne des euchologes étudiés (*Asm. Hesp.* 125: n. 18 et ss.).

Pour finir nous insisterions sur le rôle capital qu'ont joué dans la vie liturgique de Constantinople les offices de l'*Hesperinos* et de l'*Orthros*. On sait bien que la messe n'était pas célébrée tous les jours; ceci était le cas des Petites Heures, qui semblerait-il ne se chantaient que les jours aliturgiques. Encore plus rare la célébration de la *Pannychis*, une quarantaine de fois par an.

Seuls les Vêpres et les Matines ont jalonné sans interruption la journée liturgique de Constantinople et peuvent être considérées sans exagération comme les vrais pivots de la prière communautaire des anciens Byzantins.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Miguel Arranz S.J.

OCP 47 (1981) 158-188

Chapter ten of the *Scholion*: Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity

The First Abbasid Century and Christian Apologetics

A recent historian of the Abbasid revolution claims that the one solid achievement of the revolution which did not suffer any diminution was the complete assimilation of all members of the Muslim community, at least in theory. This achievement in itself, he surmises, resulted in the remarkably rapid spread of Islam among the non-Arab subjects in the empire, especially in the east (1). In confirmation of M. A. SHABAN's judgment we may cite the observations of some of the Christian writers of the first Abbasid century, who witnessed the revolution's effects first hand. An anonymous Syriac chronicler from Ṭūr Abdīn, who completed his history somewhere around the year 775 of the Gregorian calendar, offers this comment on the behavior of some of his contemporaries.

> The gates were opened to them to [enter] Islam... Without blows or tortures they slipped towards apostasy in great precipitancy; they formed groups of ten or twenty or thirty or a hundred or two hundred or three hundred without any sort of compulsion..., going down to Harran and becoming Moslems in the presence of [government] officials. A great crowd did so... from the districts of Edessa and of Harran and of Tella and of Resaina (2).

(1) M. A. SHABAN, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970), p. 168.

(2) Trans. of J. B. SEGAL, *Edessa, 'The Blessed City'* (Oxford, 1970), p. 206, from J.-B. CHABOT, *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo Dictum* (CSCO, vol. 104; Louvain, 1952), pp. 381-385. On this chronicle cf. S. P. BROCK, *Syriac Sources for Seventh-Century History*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976), p. 20.

The government officials were reportedly not completely delighted with this turn of events. They suspected that some of these people were converted only outwardly, for the sake of personal power and social advancement. At one point in his narrative the author of the Christian apology of 'Abd al-Masīḥ al-Kindī put this opinion in the mouth of the caliph al-Ma'mūn.

> I certainly know that so and so, and so and so, ..., were Christians. They became Muslims reluctantly. They are neither Muslims nor Christians, but deceivers. What should I do? How should I act? God's curse be on them all (3).

The atmosphere of religious conversion was in the climate of the first Abbasid century. During this time there also appeared the first important Christian apologies in the face of Islam, in both Syriac and Arabic. The names if not the works of the Christian Arabic-writing controversialists of this period are relatively well known. I mean people such as the Melkite, Theodore Abū Qurrah, the Jacobite, Ḥabīb Ibn Ḫidmah Abū Rā'iṭah, and the Nestorian, 'Ammār al-Baṣrī. Not so well known are the Christian apologists who wrote in Syriac.

The earliest anti-Muslim apology in Syriac of which we know is actually from Umayyad times. It is a short letter ascribed to the Jacobite Patriarch John I (d. 648), describing an interview he had with a Muslim *amīr*, and reporting his answers to the *amīr*'s questions to him about the beliefs of Christians (4). The letter as we now have it is included in a chronicle of events dating from the early eighth century, some thirty years prior to the Abbasid revolution. Its importance lies in the fact that it is the first Christian, anti-Muslim apology in the epistolary genre that remained a literary characteristic of later apologies in both Syriac and Arabic. John's letter also specifies the standard topics of controversy, viz., the doctrines of the Trinity, the Incarnation, and various aspects of Christian sacramental practice.

(3) *Risālat 'Abd Allāh b. Isma'īl al-Hašimī ilā 'Abd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī yad'ūhu bihā ilā l-Islām wa risālat 'Abd al-Masīḥ ilā al-Hašimī yaruddu bihā 'alayhi wa yad'ūhu ilā n-Naṣrāniyyah* (London, 1885), p. 112.

(4) *Cf.* M. F. NAU, *Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 a 716*, in *Journal Asiatique*, deuxième série, 5 (1915), pp. 225-279.

In this same vein, that is to say in the form of a letter reporting the author's responses to a Muslim official's questions about Christian doctrines, is the most well known anti-Muslim apology from the first Abbasid century. This is the letter of the Nestorian patriarch Timothy I (780-823), in which he reports his answers to the questions put to him by the caliph al-Mahdī. The letter was originally composed in Syriac, in which language a longer and a shorter rendition are available. However, Timothy's apology is more well known to western scholars in its Arabic versions than in its original Syriac (5).

From the first half of the ninth century we have a systematically arranged apologetic treatise in Syriac from the hands of the Jacobite writer, Nonnus of Nisibis, a nephew of the Arabic writing apologist, Abū Ra'iṭah (6). Nonnus very carefully examines the standard religious topics at issue between Muslims and Christians. Most notably, as mentioned above, these are the doctrines of the Trinity and the Incarnation, as well as various Christian religious practices such as baptism, the eucharist, and the veneration of the cross. Nonnus' purpose was not to convince Muslims of the truth claims of Christianity. Rather, his intention was to provide his Christian readers with ready responses to questions coming to them from Muslims in the religious repartee of his day.

It is within the context of these works that we approach the apology of Theodore bar Kônî. Theodore's apology is not a separate work. It is a chapter in a school manual of biblical exegesis which its author called by the simple title *Scholion*. The work has been edited and published in two volumes in modern times by ADDAI SCHER, in the years 1910 and 1912 respectively (7).

(5) The longer Syriac rendition is that published by A. MINGANA, *Timothy's Apology for Christianity*, in *Woodbrooke Studies* 2 (1928), pp. 1-162. For the shorter rendition, cf. A. Van ROEY, *Une apologie syriaque attribuée à Elie de Nisibe*, in *Le Muséon* 59 (1946), pp. 381-397. For the Arabic versions cf. Hans PUTMAN, *L'église et l'islam sous Timothée I* (Beyrouth, 1975) and Robert CASPAR, *Les versions arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife al-Mahdî*, in *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 107-175.

(6) A. Van ROEY, *Nonnus de Nisibe; traité apologétique* (Bibliothèque du Muséon, v. 21; Louvain, 1948).

(7) Addai SCHER, *Theodorus Bar Kōnī Liber Scholiorum* (CSCO, vols. 55 and 69; Paris, 1910 and 1912).

But his edition must be used with care. He based it on the text of the *Scholion* as it is preserved in only one family of the known manuscripts of the work. Scholars now distinguish two families of *Scholion* manuscripts. They are the Séert family, which is the one used by SCHER, and the Urmia family. The latter has a fuller text, by comparison with the Séert family, as well as a different arrangement of materials in some places in the book. Its best representative is a mannscript kept in the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin, under the classification number "Berlin or. quart. 1143". Unfortunately, the text of the *Scholion* from the Urmia family of manuscripts remains largely unpublished (8).

Theodore Bar Kônî and the SCHOLION

Theodore bar Kônî was a Nestorian monk, and a teacher of biblical exegesis in the city of Kaškar in Iraq. This city was an episcopal see among the so called "Persian Dioceses" of Nestorian Bêt Aramāyê. Its location is practically identical with the Arab garrison city, al-Wāsiṭ, founded c. 702 by the Umayyad governor of Iraq, midway between Kūfah and Baṣrah (9). The inhabitants of Kaškar were thus assured of a first hand knowledge of Muslims. They also had the opportunity to become well aware of the objections customarily voiced by Muslims against Christian doctrines. Moreover, they had every reason to be well prepared to answer these objections. The school where Theodore bar Kônî taught presumably was the one founded by Grīgōr of Kaškar toward the end of the sixth century, after his return from the school of Nisibis (10).

There is some controversy about when Theodore bar Kônî lived. The only documentary evidence we have for his *floruit*

(8) *Cf.* Lutz BRADE, *Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Koni; die Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der nestorianischen Kirche* (Wiesbaden, 1975), pp. 1-44.

(9) *Cf.* J. M. FIEY, *Assyrie Chrétienne* (3 vols.; Beyrouth, 1965-1968), vol. III, p. 151.

(10) *Cf.* Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* (CSCO, vol. 266; Louvain, 1965), p. 204; Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), p. 128.

is a scribal comment appearing in some manuscripts, that is appended to the end of the first edition of the *Scholion*. It says:

> With the help of our Lord, this book called *Scholion*, which is full of many ideas, and which was composed by Mar Theodore the teacher from Kaškar, was completed in the year 1103 of Alexander [11].

The date corresponds to the year 792 of the Gregorian calendar, i.e., almost in the middle of the first Abbasid century.

Here we may pause to review and evaluate the several opinions about Theodore's dates [12]. Joseph Simon Assemani had originally proposed a date toward the end of the ninth century for Theodore bar Kônî. His proposal was based on his supposition that the man named John, to whom Theodore addressed his *Scholion*, was the patriarch John IV (893-c. 900). Theodore himself could then be identified with the person of the same name whom John IV made bishop of Lāšôm in 893 [13]. Assemani's evidence for this suggestion appears to be merely the coincidence of the two names in relationship to one another in his sources. He must have based his conjecture on the thought that episcopal consecration would be a suitable response on the patriarch's part, to an author's dedication of his work to him. We may now discount Assemani's late date, in favor of the one found in the scribe's note quoted above.

Prior to SCHER's publication of the full text of the *Scholion*, M. LEWIN disagreed with ASSEMANI's late date for Theodore. He proposed instead that the end of the sixth century is a more suitable time. His reason was that he could not find a mention of a heresy or a sect which arose later than the fifth century in the portions of the *Scholion* that were available to him [14]. We now know, of course, that Islam is discussed in the book, and Theodore himself, as we shall see, mentions the six hundred years that elapsed between Jesus and Muḥammad.

[11] SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 218, n. 5.

[12] *Cf.* also the review of the various opinions in BRADE, *op. cit. supra* n. 8, pp. 44-51.

[13] Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (3 vols. in 4; Rome, 1719-1728), vol. II, p. 440 and vol. III, i, p. 198.

[14] Martin LEWIN, *Die Scholien des Theodor bar Kônî zur Patriarchengeschichte (Genesis XII-L)* (Berlin, 1905), pp. XIV-XVI.

After SCHER published his edition of the *Scholion*, including the scribe's note, B. VANDENHOFF argued that we should read in the note, "in the year 1203 of Alexander", instead of 1103. 1203 corresponds to 892 in the Gregorian calendar. With this proposal VANDENHOFF was not following ASSEMANI. Rather, he thought that Theodore depended on the works of Išô'dad of Merv for his scripture commentaries. As evidence, VANDENHOFF points to the numerous *verbatim* passages that can be found in the commentaries of both authors. Išô'dad had been a candidate for the patriarchate in 850 [15]. So a date for Theodore's presumed borrowing from him must be afterwards. It seemed reasonable to VANDENHOFF, therefore, to propose that the scribe had mistakenly written 1103 for 1203. But now we may discount VANDENHOFF's late date for Theodore, which he posited on the basis of the scripture commentaries, because Ernest G. CLARKE's studies have shown, at least in regard to Genesis, that both Išô'dad of Merv and Theodore bar Kônî independently drew on the work of the same, earlier, now unknown commentator [16]. Moreover, with the recent publication of Lutz BRADE's studies on Theodore's works we know more about the manuscript history of the *Scholion* than we did before. We know that another manuscript from the Séert family of *Scholion* manuscripts, in addition to the one from which we quoted above, also carries a date from the first Abbasid century. MS P, to borrow BRADE's *siglum*, has a colophon which says that it was written in the year 802 [17].

The most recent scholar to disagree with the scribe's date for Theodore is J. M. FIEY. He wants to identify Theodore bar Kônî with the Theodore of Kaškar who was a well known exegete at the city school, as well as a famed miracle worker, who lived in the mid-seventh century. Anecdotes are recounted about his involvement in an event that can be dated to the reign

[15] B. VANDENHOFF, *Die Zeit des Syrers Theodor bar Kônî*, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 70 (1916), pp. 126-132. At the end of his article Vandenhoff makes the following surprising statement about Theodore: "He certainly had good reasons for remaining silent about Islam and its sects". *Ibid.*, p. 132.

[16] Ernest G. CLARKE, *The Selected Questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch* (Leiden, 1962), pp. 165-187.

[17] BRADE, *op. cit. supra* n. 8, p. 21.

of the caliph ʿUmar I (635-645). In this connection FIEY reminds us that the *Scholion* itself speaks of six hundred years that had elapsed since the time of Christ. As for the year 1103 of the Greeks (792 A.D.) mentioned in the scribe's note, FIEY merely says that the note is not in all of the manuscripts, and it is not in the oldest of them ([18]). While one may sympathize with FIEY's unwillingness to multiply the number of famous exegetes named Theodore of Kaškar, it is necessary to point out that the *Scholion*'s mention of the six hundred years that elapsed since the appearance of Christ does not refer to the time of Theodore himself. As we shall see, it refers to the time of Muḥammad's appearance. It is true, as FIEY says, that the scribe's note we have quoted is not in all of the manuscripts of the *Scholion*. But the fact remains that it is the only documentary evidence we possess in regard to the *floruit* of Theodore bar Kônî. It dates him, as we have seen, to the era of the first Christian apologies against Muslims—in the first Abbasid century. We have no substantive reason to put Theodore's *floruit* at any other time.

We know only one other thing about Theodore. In addition to the *Scholion*, he wrote two other scholarly works. For this information we have the witness of the Nestorian bibliographer ʿAbd Išôʿ bar B^{e}rîkah (d. 1318). The two works are said to be a book on ecclesiastical history and a treatise on doctrine ([19]). Unfortunately, we know of no copy of them that has survived until our times. His *Scholion* is therefore our only contact with Theodore.

Bar Kônî explains in his introduction that he has entitled his book *Scholion* so that it will have a distinctive name. Its name, he says, will distinguish it from other books of 'Questions'. It will also, he claims, signify that his book makes available to everyone what is taught in other, more inaccessible books ([20]). The key to understanding this title is to recall that in Greek ecclesiastical terminology regarding scriptural studies, *scholia*, in contrast to biblical homilies or commentaries, are summary discussions of difficult or obscure passages in the scriptures. ([21]) The

([18]) FIEY, *op. cit. supra* n. 9, vol. III, pp. 164-167.
([19]) ASSEMANI, *op. cit. supra* n. 13, vol. III, i, p. 198.
([20]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 55, p. 5.
([21]) *Cf.* G. BARDY, *La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones', sur l'écriture sainte*, in *Revue Biblique* 41 (1932), p. 210, n. 1.

term *scholia* was also used to designate the collection of a particular teacher's views on the interpretation of certain texts or other subjects, which his pupils or followers gathered together. The ideas so presented were often said to be "according to the saying" (ἀπὸ φωνῆς) of that teacher ([22]). As we shall see, it was Theodore bar Kônî's intention to put forward the basic teachings of Theodore of Mopsuestia in this way. By employing the singular form of the noun as the title of his book Theodore is advertising its contents to be a collection of *scholia* on the whole Bible. It is a manual or textbook for the student exegete. "A collection", he says, "all in one book, of the obscure sayings that are inscribed broadcast in the whole cycle of the holy scriptures, and the opinions of the fathers" ([23]). His book's purpose is to furnish a reliable and traditional 'solution' (*š^{e}rāyâ*, λύσις) to the 'questions' (*šu'ālē*, ζητήματα) that arise concerning these "obscure sayings" ([24]). His intended audience is, as he says in one place, "Those who are coming for the first time to a consideration of the reading (*qeryānâ*) of the commentaries of the blessed interpreter" ([25]). The latter is Theodore of Mopsuestia, whose exegetical work was normative in the Nestorian schools ([26]). And, as Lutz BRADE has shown, Bar Kônî often repeats his teaching almost *verbatim* ([27]).

There are eleven chapters or treatises (*mêmrê*) in the *Scholion*. The first five of them, comprising the first volume of Scher's edition, contain questions and answers in catechism fashion about various philosophico-theological topics, as well as issues in the

([22]) *Cf.* the discussion of the meaning of the term *scholia* in Byzantine ecclesiastical parlance in G. ZUNTZ, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri*, Teil III. Schlussfolgerungen, in *Byzantion* 14 (1939), pp. 548-551. Cf. also M. RICHARD, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ in *Byzantion* 20 (1950), pp. 191-222.
([23]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 55, p. 5.
([24]) Regarding this literary form cf. BARDY, *art. cit.*, pp. 210ff; and Heinrich DÖRRIE and Herman DÖRRIES, *Erotapokriseis*, in Theodor KLAUSNER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* (Vol. VI; Stuttgart, 1966), cols. 342-370.
([25]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 231.
([26]) *Cf.* Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* (CSCO, vol. 266; Louvain, 1965), pp. 105-106.
([27]) BRADE, *op. cit. supra* n. 9, pp. 9-112.

interpretation of selected passages from the Old Testament. In SCHER's second volume, the contents of chapters six through nine are similarly keyed to topics associated with passages from the New Testament (28). In all nine of these chapters a considerable amount of space is given over to the explication of doctrinal formulae, in association with their traditional proof texts from the Bible. Like textbook writers in every age Theodore does not claim originality. And indeed modern study of his treatment of the Torah, in comparison with the work of his fellow Nestorians Īšô' bar Nûn (d. 828), and Īšô'dad of Merv, shows that all three of them independently consulted a common source for their commentaries (29). We have already mentioned Bar Kônî's dependence on Theodore of Mopsuestia.

At one time the *Scholion* was presumably complete with nine chapters. It is at the end of a shorter form of the present ninth chapter that we find the scribe's notice in two of the later MSS, which we quoted above. Theodore subsequently added two more sections to chapter nine, and appended two new chapters, to make the full complement of eleven chapters in the *Scholion* as we now have it. Chapter ten is Theodore's apology against Islam, which we shall be reviewing in some detail. Chapter eleven, which has its own, new introduction, as does chapter ten, is a list of all the "heresies" (*heresîs*) from before and after Christ, as Theodore claims, with a brief description of the tenets of each one of them. Most of the modern studies of the *Scholion* have had to do with this catalog of heresies that is its concluding chapter (30).

The steady growth of the *Scholion*, which the evidence of the additions bespeaks, may raise a question about the authenticity of the whole work as we presently have it, or at least some

(28) The arrangement of the material in chapters 3, and 6 to 9 is somewhat different in the Urmia family of *Scholion* manuscripts. *Cf.* BRADE, *op. cit. supra* n. 8, pp. 29-38.

(29) *Cf.* CLARKE, *op. cit. supra* n. 16, pp. 165-182.

(30) *Cf.* the lists in Cyril MOSS, *Catalogue of Syriac Printed Books and Related Literature in the British Museum* (London, 1962), cols. 1067-1069, 198-199 (addenda); Ignatius ORTIZ de URBINA, *Patrologia Syriaca* (2nd ed.; Rome, 1965), pp. 216-217. No entry for Theodore appears in S. P. BROCK, *Syriac Studies 1960-1970, a classified bibliography*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973), pp. 393-465.

uncertainty concerning the additional paragraphs and chapters themselves. Some scholars have been willing simply to leave this question open (31). But, in the absence of any contrary indications, there seems to be no compelling reason to doubt the testimony of the introductions to the new chapters, to the effect that Theodore himself found it desirable to add them. Indeed it has the ring of credibility about it that an industrious teacher would be busy improving and updating his manual of instruction. The case is slightly different concerning the expansions of material and the differences in textual arrangement that are to be found in the Urmia family of manuscripts, by comparison to what is found in the Séert family. One wonders if the divergences in the two text traditions do not reflect a lively career for the *Scholion* in Nestorian academic circles. Perhaps as a popular manual of instruction the *Scholion* was improved at now unknown times and places, by anonymous hands, to serve better its instructional purposes. Which family of MSS is closest to the original *Scholion* as it left Theodore's hands is probably indiscernable on the basis of the sources of information now available to us; or at least on the basis of what conclusions current scholars have been able to draw from this information.

Chapter Ten of the SCHOLION

While scholars have paid a good deal of attention to the *Scholion*, they have generally ignored chapter ten. In his review of SCHER's edition, Anton BAUMSTARK said merely that chapter ten is a very interesting catechetical presentation of Christian teaching. Its purpose, he said, was to win over people with a Judeo-Christian turn of mind (32). J. B. CHABOT on the other hand recognized that the chapter deals with Muslim objections to Christianity (33). Most recently Lutz BRADE has simply repeated Martin LEWIN's earlier characterization of the chapter as "ein religionsgeschichtliches Gespräch" between a teacher and a student (34).

(31) *Cf.* BRADE, *op. cit. supra* n. 8, p. 48 and n. 118.

(32) *Oriens Christianus* 3 (1913), p. 149.

(33) J. B. CHABOT, *Littérature syriaque* (Paris, 1934), p. 107.

(34) BRADE, *op. cit. supra* n. 8, p. 28; LEWIN, *op. cit.*, p. X.

Chapter ten of the *Scholion* is Theodore bar Kônî's apology for Christianity against Muslim challenges to its credibility. This fact will become evident as we examine the chapter and compare its contents to the topics and to the arguments employed by the other anti-Muslim apologists of the first Abbasid century. First we shall discnss the chapter's literary form. Then we shall present a topical ontline of its contents. We shall then investigate Theodore's presentation of the tenets of Islam. And finally we shall comment on the apologetic methodology that Theodore follows in his refutation of Islam. Throughout the discussion we shall employ the terms 'Muslim' and 'Islam' to describe Theodore's proposed adversaries and their doctrine, even though, for reasons that we shall presently mention, these terms never appear in the text of chapter ten. Rather, Theodore insists that he is combatting what he considers to be a mistaken idea on the part of his adversaries about how one shonld interpret the scriptures of the Old Testament as they relate to Christ and his coming. That this mistaken idea is characteristic of the claims of contemporary Muslim apologists, and that the other doctrines of Theodore's adversaries that he repeats here are also unmistakably Islamic, is the evidence that chapter ten is in fact an anti-Muslim apology for Christianity. Throughout the discussion we shall also call attention to the resemblances that exist between Theodore's works and those of his contemporaries, both Muslim and Christian.

Structure and Content

The title of chapter ten is long, but clear.

> A refutation and confutation, composed in simple language, a disputation in question and answer, against those who, while professing to accept the Old Testament, and acknowledging the coming of Christ our Lord, are far removed from both of them; and who demand from us an apology for our faith, not from all of the scriptures, but from those which they acknowledge (35).

In the chapter's introduction Theodore informs us that there is one obscure or difficnlt idea (*sûkālâ*) in the holy scriptures

(35) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 231.

which he had not discussed sufficiently in the preceding nine chapters of the *Scholion*. He proposes to discuss it in this new chapter. It is the traditional, Christian concept of the relationship between the testaments, and the notion that the Old Testament remains unintelligible unless it is interpreted in terms of a typological method of exegesis. Theodore argues that this typological exegesis, as we shall explain, is built on the acceptance of the New Testament. The New Testament's teachings are, in turn, Theodore maintains, the basis for the standard doctrines and devotional practices of Christianity. Objections coming from Muslims against these doctrines and devotional practices appear in chapter ten as the antitheses against which the case must be made for the validity of the typological interpretation of the Law and Prophets. These antitheses, which are actually Islamic doctrines or Islamic objections to Christianity, are expressed here in the idiom of Christian theology, thus preparing their fate in the argument. Such a procedure is, to be sure, a virtual caricature of the adversary's position. But it is not a surprising feature in a manual that has it as its purpose not so much to convince the adversaries, as to strengthen the intellectual composure of the students in the writer's own tradition. Or as Theodore himself puts it, "To make easier the ideas of the holy scriptures", for beginning students (36).

Literary Form

Chapter ten is composed, Theodore informs us in the introduction, in the question and answer format that is characteristic of the previous nine chapters of the *Scholion*. There is this difference. In chapter ten a dialogue between a teacher (*malpānâ*) and his student (*'eskolyôn*) replaces the catechetical style of the earlier questions and answers. The teacher speaks in behalf of the Christians. The student takes the part of the Muslims, who are here called *ḥanpê*, i.e., 'pagans' in Syriac, for reasons that we shall examine presently. But Theodore reminds the reader not to suppose that the chapter is merely a debate (*dᵉrāšâ*) against heretics, even though it has the form of a refutation. Its main

(36) *Ibid.*

purpose, he says, remains the elucidation of one of the more difficult ideas in scripture studies.

But the fact remains that the chapter does have the style of a *d^erāšâ*, or debate. This literary genre was a formal category of discourse in the Syriac speaking school tradition. The tenth century Nestorian lexicographer Abū l-Ḥasan bar BAHLÛL says that the noun *d^erāšâ* designates, "A search and an investigation into something about which there is some controversy (*ḥeryānâ*). It takes place with the intention of gaining some advantage (*yutrānâ*)" (37). An advantage is gained in an ongoing, religious controversy, of course, when those in need of instruction learn how to reply to the challenges of their adversaries. And in his introduction Theodore singles out the advantage (*yutrānâ*) of those in need of instruction as one of the reasons which prompted him to compose chapter ten of the *Scholion*. Bar BAHLÛL goes on to enumerate four kinds of *d^erāšâ*. Among them is one having a question and answer format, pitting side against side in an argument, which he says is a *d^erāšâ* composed in an academic (*malpānāyâ*) style. This is clearly the style of the dialogne in the *Scholion*'s anti-Muslim chapter ten. The participants are even designated by the official Syriac titles for 'teacher' and 'student', as they were used in Nestorian educational circles (38).

The importance of our noticing the formally academic, and forensic character of Theodore bar Kônî's *d^erāšâ* concerning Islam lies in the possible significance of this Nestorian school tradition in our own assessment of the development of the Arabic *'ilm al-kalām*, i.e., what we might call dialectical theology, within Islam itself. The first Abbasid century was an important period in the development of this intellectual art (39). Perhaps the Muslim *mutakallimûm* elaborated their techniques, at least in part, in dialogue with Christian opponents, writing in both Syriac and Arabic, who utilized the literary form of *d^erāšâ*. Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'iṭah, to name only one Christian apologist who

(37) Rubens DUVAL (ed.), *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule* (3 vols.; Paris, 1901), vol. 1, col. 595.

(38) *Cf.* Arthur VÖÖBUS, *The Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm, 1961), pp. 79 and 93.

(39) *Cf.* Josef Van ESS, *Disputationspraxis in der islamischen Theologie*, in *Revue des Études Islamiques* 44 (1976), pp. 23-60.

wrote in Arabic, explicitly adopted this literary form. At the beginning of his essay on the Trinity he informs his readers that he will accomplish his task, "in the question and answer format (*bihay'ati l-masā'il wa l-muğāwabah*)" (40). On the Muslim side, some modern scholars have recently called attention to the apologetic function of the Muslim *'ilm al-kalām*. It confronts doctrinal challenges coming from both within and without the confines of the Islamic community (41). So it should not be surprising to find traces of Syriac, Christian academic style in the burgeoning Muslim apologetic method during the first Abbasid century. The Christians were one group whom the Muslim scholars had to confront, especially in Iraq where the Syriac tradition was very much at home.

Topical Outline of Chapter Ten

There are seven major divisions that one may discern in the contents of chapter ten. A brief sketch of these divisions in outline should go a long way toward clarifying the parameters of Theodore's apology.

Introduction

The brief introduction follows a convention found in many similar works. Theodore addresses himself to a correspondent named John who had initially asked him to compose the *Scholion*. He protests that he is unworthy and unable to write this new chapter. In view of the great need for it, however, he accepts the assignment with a request for prayers.

The Scriptures and Christ

The first topical section of the dialogne is devoted to establishing the principle that the reason why God gave the Law to the Jews was to prepare them to recognize and to accept Christ

(40) Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa* (CSCO, vols. 130 and 131: Louvain, 1951), vol. 130, p. 1.

(41) *Cf.* L. GARDET, *Quelques réflexions sur la place du 'ilm al-kalām dans les 'sciences religieuses' musulmanes*, in George MAKDISI (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Cambridge, Mass.; 1965), pp. 258-269; S. PINES, *A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim*, in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), pp. 224-240.

when he would come. Theodore provides a list of those passages from the Law and the Prophets which he says refer to Christ. The student in the dialogue accepts these testimonies. But he refuses to accept baptism, the eucharistic mysteries, the practice of venerating the cross, the Christian confession that Christ is the son of God, or that God can be said to have a son at all. These things are not in the scriptures, the student argues, and so he concludes that he should not accept them. His objections then become the topics on the agenda for the rest of the dialogue ([42]).

Baptism

Theodore, in the person of the teacher, argues that as circumcision did for the Jews, so now baptism does for the Christians. It initiates them into their faith and marks them off from others. The student objects that baptism is not useful for the cultivation of the fear of God. Theodore counters that whoever taught the student not to accept baptism for this reason cannot be from God. For, he argues, six hundred years elapsed between the coming of Christ and the arrival of the one who transmitted such a tradition to the student, during which time the use of the sacrament flourished. Theodore therefore asks, where was God during this time? While baptism is not explicitly mentioned in the Law, he grants, its figure or type can be found there. But the most important reason for accepting it is the testimony of Christ. Whoever does not accept the practice of baptism disowns Christ ([43]).

Eucharistic Mysteries

As in the instance of baptism, Theodore argues that the figure or type of the eucharistic sacrifice can also be found in the Law, and especially in the sacrifices prescribed for the temple. He points as well to Christ's own directives regarding the eucharist as a memorial to him. But the student, who cannot understand how the bread and wine can be said to be the body and blood

([42]) Scher, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, pp. 232-242.
([43]) *Ibid.*, pp. 242-248.

of Christ, takes this occasion to ask, who is Christ? His question gives Theodore the opportunity to insert into the dialogue a long explanation of the Nestorian Christological formula, complete with sections discussing the appropriate theological understanding of the terms 'will' (*ṣebyānâ*), and 'person' (*parṣôpâ*). Theodore sets himself the task of explaining the statement: "God has assumed a man (*'Alāhâ nᵉsab lᵉbarnāšâ*)". The focus of his explanation is an examation of the action of 'taking up', or 'assumption' (*nᵉsîbûtâ*), as it relates to the divine will, the divine person, and the full humanity of the *homo assumptus*. His ultimate purpose is to clarify the teaching of the Nestorians concerning "the volitional, personal unity" (*hadyûtâ ṣebyānāytâ parṣopāytâ*) that they say is the only reasonable expression of the inseparable conjunction (*nᵉqîpûtâ dᵉlâ metparrᵉšâ*) of divinity and humanity which Christians confess in Christ ([44]).

Veneration of the Cross

Theodore argues that Christians pay no more honor to the wood of the cross than the ancient Israelites paid to the wood of the ark of the covenant. The cross is an image (*dᵉmûtâ*) of Christ, who is himself venerable because God is in him. Theodore further argues that any doubt about the actuality of Christ's crucifixion can only be due the doubter's own incredulity. All the world, he says, is a witness to the fact of the crucifixion. Moreover, the prophets predicted it ([45]).

Sacramental Practice

In this section of the dialogue Theodore answers some specific questions put to him by the student about certain aspects of Christian sacramental practice. Christians are baptized only once because they are born only once. They partake of the eucharist frequently because it is the food of their spiritual life. Palm Sunday is celebrated every year because Christians need an annual memorial of what God has done for them in Christ's humility. Water, along with bread and wine, are the elements of

([44]) *Ibid.*, pp. 248-268.
([45]) *Ibid.*, pp. 268-272.

baptism and the eucharist respectively because they are life-giving substances available to rich and poor alike [46].

The Son of God

Theodore argues that Christ taught that God has a son. The evidence that such was his teaching, Theodore maintains, is the fact that Christians still teach publicly that God is Father, Son and Holy Spirit. In witness to the truth of this teaching he cites the fact that the Christian *kerygma* is confirmed by signs and miracles worked, on the model of Christ's own action, in the name of the three divine persons in the one divine nature. On a more argumentative plane, Theodore claims that the simple divine nature can be as easily understood to generate as to create. As for the supposed contradiction in affirming God to be both one and three, Theodore proposes the traditional, Christian, apologetic similtudes from the realm of nature, e.g., the one sun with its heat, light and sphericality. Neither does he neglect to mention passages from the Torah in which God speaks in the first person plural. None of this, he concludes, is incompatible with God's unity and perfection [47].

The Subjects of Controversy

The topics discussed in Theodore's dialogue are the common ones found in Christian, anti-Muslim apologies from the first Abbasid century. They are especially characteristic of the table of contents in the popular genre of apologetic manuals written in Arabic during this period by such controversialists as Abū Qurrah, Abū Rā'iṭah, and 'Ammār al-Baṣrī [48]. The tone and

(46) *Ibid.*, pp. 272-274.

(47) *Ibid.*, pp. 274-284.

(48) *Cf.* Louis CHEIKHO, *Mīmarli Tawudūrus Abī Qurrah fi Wuǧūd al-Ḫāliq wa d-Dīn al-Qawīm*, in *al-Mašriq* 15 (1912), pp. 757-774; 825-842. German trans. Georg. GRAF, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schopfer und die wahre Religion* (Munster, i. W., 1913). Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa* (CSCO, vols. 130 and 131: Louvain, 1951), *Apologie des Christentums*, Arabic, vol. 130, pp. 131-159; German, vol. 131, pp. 159-194. Michel HAYEK (ed.) *'Ammār al-Baṣrī, Apologie et Controverses* (Beyrouth, 1977), the *Kitāb al-Burhān*, pp. 1-90 [Arabic nos.]; French summary, pp. 50-56 [romanized Arabic nos.]. The introductory essay by HAYEK has been also published in *Islamochristiana* 2 (1976) pp. 69-133.

even the substance of these apologies is a catechetical one. The defense of the rite of baptism, the eucharist, the practice of venerating the cross, and other Christian usages with a public face is a special feature in this genre of writing. Attention is not focused exclusively on doctrinal issues such as Trinity and Incarnation. In fact, in his own apologetic dialogue Theodore bar Kônî does not even approach these doctrines until near the end, as our topical outline makes clear. This arrangement allows him to take full advantage of the persuasive potential of the arguments from scripture he has elaborated in regard to the earlier questions. We shall have more to say below about this arrangement of material in his apologetic methodology. Here we note merely that the table of contents of the chapter is the same as what is to be found in other Christian, anti-Muslim apologies of the period.

We should not be surprised to find a fairly long defense of the Nestorian christological formula in such a context. The Muslims were very curious about the differing Incarnation theories. Some, such as al-Ǧāḥiẓ in his 'Refutation of Christians', pronounced them all to be confusing and unintelligible [49]. Others carefully catalogued the contrasting views of the several sects [50]. Meanwhile, each group of the Christians were anxious to prove to the Muslims that its own peculiar formulae avoided many of the impossibilities seen by Muslims in the several schools of Incarnation theology. For example, Theodore bar Kônî's Nestorian contemporary, the patriarch Timothy I, was happy to hear from al-Mahdī after their dialogue on Christology, the caliph's judgment:

> In this matter you believe more rightly than the others. Who dares to assert that God dies? I think that even demons do

(49) *Cf.* Joshua FINKEL, *A Risāla of al-Jāḥiẓ*, in *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927), pp. 333-334.

(50) *Cf.*, e.g., Armand ABEL, *Abū 'Isā Muḥammad B. Harun al-Warraq; le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes, texte arabe traduit et présenté* (mimeo ed.; Bruxelles, 1949); and the catalog of Christian groups and their beliefs in *al-Kitāb al-Awsaṭ* of Naši' al-Akbar, Joseph Van Ess (ed.), *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (Beirut, 1971), pp. 76-87.

not say such a thing. In what, however, you say concerning the one Word and Son of God, all of you are wrong [51].

Bar Kônî's View of Islam

In religious contexts Syriac writers customarily call Muslims *ḥanpê*, a term which usually means 'pagans' in Syriac. Theodore bar Kônî follows this custom. The use of the term does not express a literal theological judgment of the tenets of Islam. Rather, the choice of the term is due to the fact that *ḥanpâ* is the Syriac cognate noun for the Arabic word *ḥanīf* (pl., *ḥunafā'*), which is used on a par with the term *muslim* in the *Qur'ān* (*Āl 'Imran* 3, 67). A case could be made that Syriac writers wanted to call Muslims by one of their own names for themselves. But our suspicion must be that they were pleased with the *double entendre* inherent in the meanings of the words in the two languages. Later Christian apologists who wrote in Arabic also exploited the nuisance potential inherent in the mutually exclusive senses of the noun *ḥanīf* [52]. Theodore bar Kônî himself employs no more definite designation for Muslims than this word *ḥanpê*. Otherwise he characterizes them very generally as being people in receipt of a peculiar tradition (*mašlᵉmānûtâ*) or teaching (*malpānûtā*) about the Law and the Prophets, which an unnamed teacher has handed over (*'ašlem*) to them. The reader recognizes characteristically Islamic teachings and usages in the objections which the student in the dialogue proposes to his master.

It appears to have been a general convention among the Christian apologists of the first Abbasid century to refer to Muḥammad, the *Qur'ān* and the Muslims only obliquely in their writings, seldom naming them explicitly. Theodore follows this convention. It may well be that this practice reflects a certain social and political prudence on his part, and that of the other

(51) A. MINGANA, *Timothy's Apology for Christianity*, in *Woodbrooke Studies* (Cambridge, 1928), vol. II, pp. 87-88.

(52) *Cf.*, e.g., *Risālat 'Abd Allāh b. Isma'īl al-Hāšimī* (*Supra*, n. 3), pp. 41 and 42; K. VOLLERS, *Das Religionsgespräch von Jerusalem*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908), pp. 40 and 45.

apologists as well. One of the provisions customarily found in the model Muslim treaties of the period, governing subject religious groups reads, "If any of you says of the Prophet, of God's book or his religion what is unfitting, he is debarred from the protection of God, the Commander of the Faithful, and all Muslims" [53]. And yet the Christian apologists obviously were seeking to discredit the claims of Islam, at least among their own co-religionaries. They often quote freely even from the *Qur'ān* without explicitly naming their source. Perhaps their convention of silence in regard to the proper names of Islam was the substance of a formal compliance with the legal provisions under which they lived. We have some evidence for this conclusion in the form of acerbic remarks from al-Ǧāḥiẓ' polemics, to the effect that Christians sometimes practiced artful dodges of the law's explicit provisions, while uttering statements of the most reprehensible import in regard to Islam and the prophet [54]. There is the possibility, in Theodore's own instance, that his silence on this score is dictated in part by the fact that the *Scholion* is a Christian schoolbook. It is explicitly concerned with the theological interpretation of Scripture. Perhaps he thought that it would strengthen the apologetic confidence of the students if the teachings of Islam were to appear in their textbook as mistaken interpretations of the Bible, rather than as the doctrines of an established religious system, with its own proper nomenclature. In other words, Theodore's silence in regard to the proper names of Islam may be construed as an effort on his part to reduce Islam's religious stature in the eyes of his readers.

Theodore's general, theological assessment of the teachings of Islam is neatly stated in the teacher's remark to the student toward the end of their dialogue. "As I see it", he says, "You are believing as a Jew" [55]. This judgment is the common one made about Islam by Christian apologists during the first Abbasid century. The Nestorian patriarch Timothy I, for example, refers to the Muslims as "the new Jews", in his as yet unpublished

(53) A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, a Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London, 1930), p. 12.

(54) *Cf.*, e.g., the charges recorded in FINKEL, *art. cit.* n. 49, p. 330.

(55) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 235.

letter about a debate (*d*ᵉ*rāšâ*) he had with a philosopher at the caliphal court ([56]).

We may discover Theodore's understanding of the tenets of Islam by examining the statements of the student in the *Scholion*'s chapter ten. The student's interventions in the dialogue are practically limited to objections from the Islamic point of view, to the doctrines proposed by the teacher. From these objections we may glean Theodore's own ideas about Islam under the headings: scripture, God, Christ, Muḥammad.

Scripture

The student's basic statement about the scriptures echoes several aspects of the actual Muslim view. But it is stated in the Christian theological idiom. He says,

> I adhere to all that is in the books of the Old Testament because I know that there is no addition or deletion in them, according to the saying of the one who has delivered this teaching to us. But in regard to what is written in the New Testament, I do not adhere to all of it, because there are many things in it that are falsified. He (i.e., Christ) did not bring them. Others have introduced and intermingled them for the purpose of deception([57]).

The Torah and the prophets are certainly accepted in the *Qur'ān*, as is the Gospel (*inǧīl*) that God gave to Jesus. Both Jesus and the Gospel, the *Qur'ān* says, confirm the Torah that Jesus had at his disposal (*al-Mā'idah* 5:46). But what the Christians call the New Testament is another matter. The Gospel, in the Muslim view, is not simply the writings of the four evangelists. The Acts of the Apostles and the Epistles, especially those of Paul, are not mentioned as such in the *Qur'ān*. These are presumably what Christ did not bring, in the student's view. His allegation that much is falsified recalls the charge of *at-taḥrīf*, i.e., the alteration of the meaning of the words of scripture, levelled against the Jews in the *Qur'ān* (e.g., *an-Nisā'* 4:46). In the religious controversies of the first Abbasid century the Christian apol-

([56]) MS Vat. Siriaco 605, f. 216v. Cf. Raphael BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* (Studi e Testi, 187; Città del Vaticano, 1956), pp. 32 and 33.

([57]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 235.

ogists regularly included in their treatises a defense against the Muslim charge that the Christians were guilty of altering the meaning (*at-taḥrīf*) of the Gospel text, or of otherwise falsifying it ([58]). Moreover, Muslim polemicists have sometimes said that Paul altered the teaching of Jesus in this way ([59]). Perhaps it was because he knew of this view among Muslims that the teacher in Theodore's dialogue tells the student at one point that he has purposefully not cited testimonies from the apostles in favor of the doctrines he is championing, "Because of our suspicion that you would regard us doubtfully" ([60]).

The student does not accept everything that is in the Torah as it stands. The keeping of the Sabbath and the other holy days, the performance of the ritual sacrifices, and the observance of the dietary laws, he alleges, were profitable for their own time. But God has abrogated them in Christ. On the other hand, he says that certain teachings of the Law are forever. They are the confession that God is one, worship toward the west, and instruction about the coming of the Messiah. "Because, if these things were abrogated", the student argues, "the whole Law would also be abrogated, and God himself, its giver, would necessarily be convicted of falsehood" ([61]).

The idea that God has abrogated some provisions of the Law in Christ sounds like a Christian allegation. Indeed the student does state the idea in the idiom of Christian theology. But the *Qur'ān* teaches that Jesus is God's messenger to the Israelites. And it reports that he said to them in connection with his working of miracles, "Confirming what is at my hands of the Torah, and that I may make allowable to you some of what had been forbidden to you, I have produced a sign from your Lord" (*āl-'Imrān* 3:50). Further, the Muslim view is that

([58]) *Cf.* e.g., the section devoted to this subject in 'Ammār al-Baṣrī's *Kitab al-burhān*, HAYEK, *op. cit.* n. 48, pp. 41-46.

([59]) *Cf.* the remarks of 'Abd al-Ǧabbār ibn Aḥmad al-Ḥamḏānī, *Tathbīt Dalā'il an-Nubuwwah* (2 vols.; Beirut, 1966), vol. I, pp. 150-151. 'Alī Rabbān aṭ-Ṭabarī had already said as much in the first Abbasid century. *Cf.* A. KHALIFÉ et W. KUTSCH, *Ar-Radd 'Alā-n-Naṣārā de 'Ali at-Tabarī*, in *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 36 (1959), p. 146.

([60]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 274.

([61]) *Ibid.*, p. 236.

certain provisions of the Law are proper to Judaism, while others are proper to Islam. This is the implication of the *Qur'ān*'s teaching (cf. *al-Ǧuma'ah* 62:5). The Sabbath, for example, is the peculiarly Jewish day of religious observance (cf., e.g., *an-Nisa'* 4:154). Friday is set aside as the official day of assembly for Muslims (cf. *al-Ǧuma'ah* 62:9 & 10). The dietary restrictions of the Law are also mitigated in the *Qur'ān* (*al-Baqarah* 2:172-173, *al-Mā'idah* 5:4). So we may conclude that Theodore is aware of the fact that Muslims think that some provisions of the Law do not apply to them, but have been suspended. He knows that in their view Jesus played a role in the suspension. He states his awareness in Christian terms, for his own apologetic purposes.

The surprising part of the student's statement on this subject has to do with his allegation that the Law ordains worship toward the west. Perhaps Theodore has in mind not a provision of the Torah, properly so called, but the passage in Daniel 6:11, which is often quoted by Jews to substantiate their own practice of facing Jerusalem when they pray. The passage describes Daniel praying in his home in Persia, "With the windows open toward Jerusalem". The practical relevance of bringing up this issue here lies in the fact that the direction to be faced in prayer (*al-Qiblah*, in Arabic) was one of the recurring topics in the Christian/Muslim controversies of the first Abbasid century. Christians traditionally face east in prayer. Muslims face the *Ka'bah* in Mecca (cf. *al-Baqarah* 2:150). But the *Qur'ān* also says, more directly to the present point, "To God belong the East and the West; withersoever you turn, there is the face of God" (*al-Baqarah* 2:115).

God

In the course of his objections to the theses proposed by the teacher in the dialogue, the student confesses the following affirmations about God. God is one. He is prior to creation. He is the creator (*barrôyâ*). He is the God worshipped in the house of Israel. He is simple and formless in nature (*kᵉyānâ pᵉšîṭâ wadlâ 'eskêm*). He is unlimitedly everywhere. But he may choose to manifest his activity (*ma'bᵉdānûtâ*) in connection with some particular physical object. Nevertheless, it is essentially

impossible that God himself be changed and become something else, or become involved in any form of composition (62). Specifically, the student insists, "I cannot believe that God has a son. And, as I think, neither did Christ teach this" (63). "Even if you were to propound your thesis a thousand times over", he informs the teacher, "My conscience would not be supported that I should believe that God can generate like ourselves" (64). The student's basic contention is that generation bespeaks bodiliness. "How can you say", he demands, "that a nature which possesses no bodily organs generates?" (65). These statements on the part of the student echo teachings that we may find in the *Qur'ān*, as well as in the writings of the contemporary Muslim controversialists.

For a Christian, the doctrine that God has a consubstantial son is part of the more comprehensive doctrine of the Trinity. It is in the context of this doctrine that the issue of God's son is raised in Theodore's dialogue. The student's response, once again reflecting the actual counter proposal of the contemporary Muslim apologists, is to conclude, "If this is the standpoint, then you are acknowledging three gods" (66).

Christ

The student's account of his beliefs about Christ fairly well reflects the thought of Muslims in his day. Here is his own summary of his views:

> I believe that Christ was born of a virgin woman and that he was sent by the one who gave the Law, and that he will bring about the resurrection and the judgment, and that he is now in heaven. But that I should call him the son of God, as you blaspheme; that God has a connatural son, born of him, perfect like him in everything, I cannot accept (67).

(62) *Ibid.*, pp. 232, 234, 236, 264, 269, 256.
(63) *Ibid.*, p. 276.
(64) *Ibid.*, p. 277.
(65) *Ibid.*, p. 278.
(66) *Ibid.* *Cf.* the arguments of al-Qāsim b. Ibrāhim in Ignazio Di Matteo, *Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*, in *Rivista degli Studi Orientali* 9 (1921-1923), pp. 301-364.
(67) *Ibid.*, pp. 235-236.

It is true that the *Qur'ân* does not call Mary a virgin. But the term does occur in description of her in Muḥammad's letter to the Ethiopian *Negus*, as reported by *Ibn Isḥâq* ([68]). That Jesus is to be the herald of the resurrection and the last judgment is a part of the traditional interpretation of one reading of *az-Zuḥruf* 43:61, "He is, indeed, a sign of the hour" ([69]). For the rest, the student's statement echoes recognizable Qur'anic teaching.

Elsewhere in the dialogue the student agrees with a statement of the teacher to the effect that the coming of Christ fulfills the prophecies to be found in the scriptures ([70]). Subsequently he argues, in response to the teacher's claims, that one should not say that God dwells in Christ, but that God's will accompanied him, as it did Moses or one of the other holy men ([71]). This allegation is consistent with such teachings of the *Qur'ân* as, "The Messiah, Jesus, son of Mary, is only the messenger of God" (*an-Nisâ'* 4:171).

Muslims have traditionally taught that Jesus was neither killed nor crucified at the hands of the Jews. *An-Nisâ'* 4:157 rebuts an alleged Jewish boast of having done so. The student's statements on this subject echoes the traditional Muslim teaching,

> I certainly do not say that he was crucified. It would be a disgrace for him and for us: for him as the one for whom the abuse was prescribed; for us because it is not fitting that we should acknowledge a crucified man ([72]).

Muḥammad

The student in Theodore's dialogue consistently refers to Muḥammad not by name but merely as, "The one who had handed over (*'ašlem*) this teaching (*yulpânâ, malpânûtâ*) to us" ([73]). But we are not left completely in the dark about Theodore's own

([68]) *Cf.* A. GUILLAUME, *The Life of Muḥammad; a Translation of Isḥâq's sîrat rasûl Allâh* (London, 1955), p. 657.

([69]) *Cf.* Helmut GÄTJE, *The Qur'ân and its Exegesis, Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations* (ed. and trans. A. T. WELCH; London, 1971), p. 129.

([70]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 238.

([71]) *Ibid.*, pp. 270-271.

([72]) *Ibid.*, p. 271.

([73]) *Ibid.*, p. 235 *et passim*.

estimation of the prophet and his message. There are two places in the dialogue where he addresses himself to this subject explicitly.

In their dialogue on Baptism the student voices his objection to the sacrament by arguing that his teacher (i.e., Muḥammad) has taught that such a practice is of no use in the cultivation of the fear of God. In his reply, the teacher in the dialogue clearly indicates his conviction that Muḥammad has not brought a message from God. He asks,

> Did the one who has handed this teaching over to you get it from God or fom his own conscience that he should speak in this way? If it is from his own mind, we shall not leave the teaching of the scriptures, following after human thoughts. And if you say 'from God', then where has this God been who has taught this, who was misunderstood for more than six hundred years after Christ appeared? ([74]).

Theodore clearly indicates in a passage at the end of the dialogue that he believes that Muḥammad's teaching comes from a renegade Christian. When the argument is all but over the student asks the teacher, "If all that you have said is true, why at a certain time did a teacher arise from among yourselves and denounce all of it?" ([75]). The question puts one in mind of the monk, often named Baḥîrah, who was said in Muslim sources to have recognized Muḥammad's prophethood in his youth. In the Christian controversial literature of the first Abbasid century this same monk is represented as a renegade who taught Muḥammad a distorted doctrine ([76]).

Theodore's Apologetic Methodology

Typological Exegesis

As a chapter in the *Scholion* Theodore's dialogue against Islam is ostensibly a part of a commentary on the scriptures.

([74]) *Ibid.*, p. 246.

([75]) *Ibid.*, p. 282.

([76]) *Cf.* A. ABEL, *Baḥîra*, in *EI²*, vol. I, pp. 922-923; R. GOTTHEIL, *A Christian Bahira Legend*, in *Zeitschrift für Assyriologie* 13 (1898), pp. 189-242; 14 (1899), pp. 203-268; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-166.

The basic idea he wishes to elucidate in the chapter is, as he puts it, that "The purpose of God's economy in the Old Testament is completely directed to the economy of the New Testament" (77). He clarifies this idea by turning its several facets to the light of Muslim objections to the very doctrines for which, according to Theodore, this idea holds the key to understanding their biblical roots. He states his position clearly.

> I say this. The election of Abraham, the giving of the Law, the revelations to the prophets, the care for the nation, and other things which it is not necessary for us to repeat, were not for the sake of anything other than the manifestation of our Lord Jesus Christ who was from among them (i.e., the Jews) (78).

Practically this principle means that in Theodore's view, which is a traditional Christian view, everything which pertains to Christ can be said to have been in some way already inscribed or prefigured (*rᵉšîm*) in the Old Testament. There we find, in word or event, the type (*ṭûpᵉsâ*, τύπος) or image (*ṣalmâ*, εἰκων) or figure (*rûšᵉmâ*) or allegory (*pele'tâ*), which has, in the divine plan, and by means of divine inspiration, been drawn from the model of Christ's role in the economy of salvation as reported in the New Testament. It follows that whatever Christ himself teaches on his own authority is for that reason alone credible. The practical consequence of denying Christ's teaching, Theodore argues, is the denial of the entire economy of salvation in both Testaments, not merely the Christian teachings of the New Testament (79).

In addition to this "typological" use of the scriptures, Theodore also occasionally cites specific biblical passages as testimonies to the truth of certain Christian doctrines. He lists ten passages from the Law and the Prophets, for example, that he says refer to the coming of the Messiah, the provisions of which were fulfilled by Christ. All but two of these testimonies have a place in the standard list of scriptural testimonies that one finds in the earlier Christian, anti-Jewish, apologetic treatises (80).

(77) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 235.
(78) *Ibid.*
(79) *Cf. Ibid.*, pp. 274-277.
(80) *Cf. ibid.*, pp. 239-240. Cf. also A. P. HAYMAN, *The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew* (CSCO, vols. 338 and 339; Louvain, 1973), esp. vol. 339, pp. 9-32.

A Crescendo of Persuasiveness

It is a notable feature of Theodore's anti-Muslim apology for Christianity that he first addresses himself to questions of biblical interpretation and such religious observances as baptism, the eucharist, and the practice of venerating the cross, before coming to the doctrines of Trinity and Incarnation. This is the reverse of the order of topics as we find them in the apologies of his contemporaries.

Having explained his scriptural presuppositions, Theodore approaches each topic in the same way. The student objects to a particular Christian practice on the grounds that he can find no mention of it in the scripture. The teacher in turn reminds the student of the premise they had adopted earlier, viz., that Christ and his teaching are the focus of the testimony of the Law and the Prophets. He then shows how each sacrament or usage in question accords with a typological interpretation of appropriate passages in the Law or the Prophets. At the end of the discussion of each issue the student says that he is convinced by the teacher's arguments. A recurrent feature in the discussion of each of the religious practices is the student's query about the Christian belief that Christ is the Son of God. Each time the subject comes up, the discussion of this doctrine is deferred to the end of the dialogue. The sole exception to this pattern is the long disquisition on the Nestorian Christological formula that interrupts the dialogue on the eucharist. But this digression is hardly more than an explanation of the terms that appear in the Nestorian formula.

The discussion of God's son, involving the doctrines of Trinity and Incarnation, comes as the last section of Theodore's *dᵉrāšâ*. The teacher argues that for the student to agree with all that has gone before, and yet to deny that Christ is the son of God, or that God can be said to have a son at all, is to believe like a Jew. On this hypothesis, the teacher claims, there would be no purpose for the coming of the Messiah. He would have nothing new to teach. Whereas, in fact, the teacher now proposes, Christ's new teaching is that God is Father, Son, and Holy Spirit. There is one divine nature (*kᵉyānâ*). The three names are indicative of three hypostases (*qᵉnômê*) of God's divinity. We know that this doctrine is Christ's own legacy, the teacher now argues,

because it is the teaching of the main body of Christians. The credibility of the Christian community itself is attested by the miracles worked in the name of the triune God. It is at this point in the discussion that the teacher turns to comparisons between the divine actions of creation and generation, and cites the traditional, apologetic similitudes we mentioned above [81].

In this way we see that the doctrine that God has a son, who is Jesus, the Christ, is the final and main focus of Theodore's anti-Muslim dialogue. This doctrine is also the target of the fundamental Muslim objection to Christianity. The *Qur'ān* denies that 'Īsā ibn Maryam ever made any such claim for himself. In the same breath it rejects any talk of 'three' in regard to God (*an-Nisā'* 4:171, *al-Mā'idah* 5:17, 116). The earliest Muslim anti-Christian apologists also emphasize this point, often quoting these same passages from the *Qur'ān* [82]. Theodore's apology, then, is accurately focused on the precise controversial issues of his day between Christians and Muslims.

Christian Theological Idiom

Theodore makes no attempt to state the tenets of Muslims in their own idiom. His apology, as is evident from the fact that it is a chapter in a first manual for scripture studies, is meant for Christian eyes alone. His purpose is to strengthen the apologetic self-composure of his readers. Consequently he presents Muslim objections to Christian proposals in the theological idiom of Christianity. The expression of Islamic views in such non-Islamic terms, of course, is already a judgment of their inadequacy from the point of view of the Christian theological system. It is also often a misstatement of the Islamic views themselves. For example, there is no talk of New and Old Testaments in Islam. Nor would any Muslim follow the student in Theodore's dialogue in accepting the Christian notion of the relationship that obtains between these testaments. Further, Theodore constantly speaks of Christ. While Muslims also accord Jesus this title, following the *Qur'ān*, it springs more readily to their tongues to call him Jesus son of Mary.

[81] *Cf.* SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, pp. 274-284.
[82] *Cf.*, e.g., the arguments of al-Qāsim b. Ibrāhīm in Ignazio DI MATTEO, *art. cit.* n. 66.

Occasionally, however, there is a religious idea, stated in the Christian idiom to be sure, which seems to strike sparks in both religious traditions. Such an idea is the necessity of a worshipper to cultivate an attitude of the fear of God (*deḥlat 'Alāhâ*). The student in the dialogue maintains that the fostering of this attitude was one of the principal reasons for which God gave the Law to the Israelites [83]. Furthermore, he argues, baptism, the eucharist, the veneration of the cross, etc., are to be rejected, in part because they are of no advantage in cultivating an attitude of the fear of God [84]. As a matter of fact, the cultivation of such an attitude was a preoccupation of Theodore himself. In the introduction to the *Scholion* he says that the knowledge of the fear of God is one of the values for the sake of which one should pursue theoretical study [85].

The phrase 'fear of God' also fairly well translates the Arabic word *at-taqwā* which occurs so frequently in some form in the *Qur'ān*. The concept is a basic feature of Islamic piety. Consider the *Qur'ān*'s statement: "The noblest among you in God's sight is the most Godfearing of you (*atqākum*) (*al-Ḥuǧurāt* 49: 13) [86]. Further, the fostering of an attitude of the fear of God, i.e., *at-taqwā*, played a basic role in the growing Muslim ascetic movement during the eighth century [87]. While the Syriac expression *deḥlat 'Alāhâ* is certainly a Christian idiom, it does not seem far fetched to propose that Theodore is making so much of it in his anti-Muslim chapter to characterize the Muslim attitude, because he knows that it accurately translates an actual concern of Muslims in his day.

Final Acquiescence

Theodore bar Kônî surely knew that his apology would never be responsible for the conversion of anyone from Islam to Chris-

[83] SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 234.
[84] *Cf.*, e.g., *ibid.*, p. 242.
[85] SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 55, p. 3.
[86] *Cf.* the study of *at-taqwā* and related forms in Toshihiko IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (Montreal, 1966), pp. 54ff.
[87] *Cf.* H. RITTER, *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*, in *Der Islam* 21 (1933), pp. 1-83.

tianity. Perhaps he hoped that it would help prevent Christians from converting to Islam. As if to prepare the students for whom he wrote the *Scholion* for the eventual disappointment they would experience if they should ever fail to convince Muslims with arguments borrowed from his book, Theodore did not fail to signal in advance that human weakness would be at the bottom of the failure, and not a weakness in the argument. At the end of the dialogue in chapter ten, he has the student/Muslim confess,

> Even though I believe that these things are so, I cannot abandon the tradition (*mašlᵉmānûtâ*) that I hold and become a convert because I am ashamed of the reproach that is in human disgrace[88].

Institute of Christian Oriental Research
The Catholic University of America
Washington, D. C., 20064

Sidney H. GRIFFITH

([88]) SCHER, *op. cit. supra* n. 7, vol. 69, p. 283.

OCP 47 (1981) 189-212

COMMENTARII BREVIORES

The Old Man Simeon (Luke 2.25) in Syriac Tradition

The information to be gathered from Lk 2.25-35 about the "man in Jerusalem whose name was Simeon" and who came to the temple at Jesus' presentation, is slight at best; even the fact that he was an old man is an inference rather than a plain statement of the Evangelist. Ancient and medieval exegetes found this state of affairs intolerable, and a considerable number of traditions about Simeon's identity grew up and became established. These seem to be particularly exotic in Syriac sources, and this article seeks to show how and from what beginnings these developed.

It will be easiest to start by working backwards from Dionysius bar Ṣalibi (†1171), whose commentary on Lk 2.25a ([1]) is a catalogue of seven different explanations of who Simeon was.

1. Some say, this is Simeon son of Jeshua son of Jozadak, in whose time the captivity went up from Babylon. And he lived five hundred years until he saw Christ.
2. Others: this Simeon was a righteous man who went down in the captivity and despaired of restoration. And a revelation came to him. And he remained alive from the time of Jeremiah and king Josiah until (that of) Christ, about 570 years.
3. Others: this Simeon was the son of Onias the high priest, and father of Jesus bar Asira who has the (Old Testament) book. And he was bound in spirit 219 years.
4. Others: he was high priest. And when he was reading in Isaiah and reached the place (7.14) "Behold a virgin conceives and gives birth" he doubted and said, "This cannot happen". And at once he was bound that he should not taste death until this should happen.

([1]) Ed. A. VASCHALDE, CSCO 113, pp. 283-4.

5. Others: he was one of the 72 translators. And when he was rendering the book of Isaiah from the Hebrew language into the Greek at the command of Ptolemy in Egypt, he doubted (and said), "A virgin cannot conceive and give birth". And he was bound 278 years until Christ.
6. Others: the Spirit bound him because of this: that he should become a herald of Christ and herald him, so that not only by miracles might he be believed to be God, but also by heralds — that is, Gabriel and Zechariah, and this Simeon.
7. Others: the Spirit bound him because of this: (it was) on account of his "just"ness and "righteous"ness — that is, that he should see Christ and (Christ) reward him.

It will be clear that this list is a compilation of unsorted and overlapping traditions. The compilation, however, was almost certainly not the work of Dionysius himself. In one MS of the *Book of Homilies* attributed to Moše bar Kepha (†903), a virtually identical list appears, comprising the same seven explanations (with nos. 2 and 3 in the opposite order) and differing only in counting the years in no. 5 as 272 rather than 278 (2). In this MS the list is added as an extra chapter in the homily "on the circumcision of our Lord" and is introduced as "from the commentary on Luke". In a similar gloss in the same MS in an earlier paragraph of the same homily (fol. 56a) the reasons for Jesus' circumcision are summarized, and the remark is made: "We have commented on the story in detail in the (commentary) on Luke the Evangelist". Very probably, therefore, the scribe of this MS or an archetype had access to Moše's own commentary on Luke and found in it the list of possible identifications of Simeon (3).

Whether Moše could have taken most or all of the list over from an earlier commentator is presently impossible to say. On

(2) Harvard College Library MS Syr. 41, written in Ṭur 'Abdin in 1809/10, fol. 58a-b. For the *Book of Homilies*, see A. Vööbus, *Die Entdechung neuer Urkunden für das liturgiegeschichtliche Schrifttum des Mōšē bar Kēphā* (*Or.Chr.* 60 [1976], pp. 69-75). The contents of the Harvard MS represent a different textual tradition from those of the other MSS in Western libraries.

(3) Unfortunately this conclusion cannot be confirmed from the commentary itself. The only known MS of this work, MS Mardin Orth. 102, has a lacuna at this point. (I should like here to thank Prof. A. Vööbus for allowing me to consult his photographs of this MS.)

the one hand, where others of Moše's lists can be checked it often turns out that they are not his own work (4). On the other, no extant source earlier than Moše offers or uses any such long list. It is safe to say only that, if indeed his commentary contained the list, it was the first widely-used work to do so.

It is, however, possible to take one more chronological step backwards before dividing the investigation and tracing each item in the list separately. George the (West Syrian) bishop of the Arabs (†724) discusses some of the same traditions about Simeon in a long letter answering questions put to him by one Yeshu' the recluse (5). He begins:

> Concerning this old man Simeon about whom you have asked, brother, whether he is Simon (6) Sirach (ܣܝܪܟ) or not: you should know, o lover of truth, that people say many things about him. For some say that he is Simon Sirach, as indeed you, brother, have heard; some (say) that he lived 500 years, from the time of the captivity into Babylon until he received Christ in his arms in the temple and cried out to him saying "Now, Lord, release thy servant in peace"; some (say) that he was a priest with Zechariah and shared with Joseph the secret of our Saviour's conception and birth from the Virgin.

George, an unusually hard-headed critic, then proceeds to demolish all these speculations. His arguments occasionally illuminate the earlier history of exegesis on these points, and will be referred to below. For the moment what should be noticed is the smaller, but obviously still unrestrained, range of popular speculation about Simeon at that time.

(4) Checking is possible for example with some in Moše's commentary on Mt, which has a source resembling the commentary attributed to George of Be'eltan (†789/90). I have to refer to the discussion in my thesis *The Homilies of Moše bar Kepha on the Early Chapters of the Gospels* (Cambridge, 1977), pp. 23-41.

(5) Printed by P. A. de Lagarde in *Analecta Syriaca* (Leipzig, 1858), pp. 108-34; on Simeon, pp. 128-30. A German translation of the paragraph on Simeon with valuable commentary is in V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe* (Leipzig, 1891), pp. 59f., 178f., resp.

(6) I translate the same Syriac name ܫܡܥܘܢ throughout this article as *Simeon* when it refers to the New Testament figure and otherwise as *Simon*.

Before George's time all indications are that exegetical traditions about Simeon had not come to be considered alternatives but had developed separately. We therefore have to consider the seven of the list in turn.

1. *Simeon was the son of Jeshua ben Jozadak.* As it appears in Dionysius's list this tradition follows the *Cave of Treasures*, which states (7):

> And the old man Simeon, son of Jeshua son of Jozadak in whose days the captivity went up from Babylon, carried him (*sc.* Christ). And he was five hundred years old when he carried Christ in his arms.

It is not obvious what basis this extraordinary statement could have, but it must depend first of all on (a) the idea that Simeon was miraculously old, and (b) an identification based somehow on the Old Testament.

a. Simeon's advanced age was an unavoidable deduction from the promise given him that he should not die until he had seen Christ. The tendency to go a step further and make this a miraculously old age may have been helped along by the poetic phrases of Ephrem (*Sogitha* 3 "on the old man Simeon") (8):

> A long time before he gave him a promise,
> "Unless you see me as a babe, you shall not be released from life".
> Generations and years passed; the promise stands in fact.

Jacob of Serug takes this a little further yet, though still stopping short of explicitness (9):

> Death passes all around him and touches him not;
> Removes ranks of generations before him and comes not near him.

A similar twelve-syllable line is actually quoted by George of the Arabs (p. 129:6, perhaps the second line of this couplet from memory). George holds that it need not imply an age over 80, 90, or 100, but Jacob's language would have lent support to more

(7) Ed. C. BEZOLD (Leipzig, 1883), p. 248.
(8) Ed. E. BECK, CSCO 186, pp. 203-9; quotation from stanzas 13-14.
(9) In two *memre* on Simeon, ed. P. BEDJAN, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. 5 (Paris, 1910), pp. 447-66, 467-80. On Simeon's old age see esp. pp. 450:6 – 451:2; quotation p. 450:6-7.

extravagant claims. The Latin Gospel of Ps-Matthew (15.2) stands on the brink of the miraculous in making Simeon 112 years old; undoubtedly the same temptation would have independently arisen to the author of the *Cave of Treasures* in the mid fourth century (10).

b. The identification of Simeon could be a combination of traditions nos. 2 (Babylonian captivity) and 3 (high priesthood) to be discussed below. But this is unlikely because the present tradition appears earlier than no. 2 and because no. 3 is always found in the chronological context of the *post*-exilic period (11). A more likely possibility is that the "righteous" (ܙܕܝܩܐ, δίκαιος) Simeon of Lk 2.25 is identified with the historical high priest Simon "the Just". The latter was known to Eusebius — and thence to all Christian chroniclers — from Josephus, *Antt.* 12.43, 157 who (probably wrongly (12)) equated him with Simon I son of Onias I. The *Cave of Treasures*, however, may antedate the Syriac version of Eusebius's chronicle and therefore may have known no list of high priests after the exile (13). The author of the *Cave* may therefore have taken his dating of Simon from rabbinic tradition, with which he was somehow generally acquainted (14). Here Simon the Just is known from Pirqe Aboth 1.2 where he is called "one of the remnants of the Great Synagogue" and b. Yoma 69a where he is the high priest who meets Alexander

(10) This is the date of the *Urschatzhöhle* at least, to which the notice of Simeon belongs (A. GÖTZE, *Die Schatzhöhle* [Heidelberg, 1922], p. 91).
(11) Even less likely is the possibility that this identification could derive from no. 3 via the identification of Jeshua ben Jozadak and Jesus ben Sira as made by Isidore of Seville and Nicholas of Lyra (*apud* E. NESTLE, *Z.A.W.* 17 [1897], pp. 123-4.). No doubt this arose from equating the name *Seraiah*, Jozadak's father in 1 Chron 6.14, with *Sira*. On this identification see further L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, VI (Philadelphia, 1928), pp. 402-3.
(12) See Appendix B to the LOEB edition of Josephus, XII (Cambridge, Mass., 1943), pp. 732-6.
(13) There is, for example, no evidence of such a list in the work of Africanus: H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, I (Leipzig, 1880), p. 115.
(14) R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge, 1975), p. 37.

the Great. Jewish chronology, based on *Seder 'Olam Rabbah* 30 allowed only 34 years for the Persian period, and hence (Gen. r. 35.2) only one generation for the Great Synagogue. Therefore Simon the Just would belong to the next generation after the beginning of the restoration. On the principle that the high priesthood devolved from father to son, Simon the Just would become the son of Jeshua ben Jozadak ([15]).

Simeon's age of five hundred years is derived from the chronological scheme of the *Cave*, in which the end of the captivity falls in the year of creation 5000 and the coming of Christ in 5500 ([16]).

2. *Simeon was a man of the Babylonian captivity.* This tradition appears fully developed in a *memra* attributed to Ephrem in most MSS and published by E. BECK in 1975 as no. 1 of two *Sermones de Genetrice Dei* ([17]). BECK shows that this text is dependent on Jacob of Serug ([18]) and hence comes from the sixth century at the earliest, but nothing points to a date much later than that either ([19]). The MSS of this *memra* differ widely, and I give the beginning of the relevant passage from Cambridge Univ. Lib. MS Add. 2001 which BECK did not use ([20]). Simeon addresses the people ([21]):

> "Attend as I tell you the story of what I saw in a revelation.
> While in the land of Babylon I was weeping for our people
> And supplicating God for our deliverance,
> The Lord showed me by the Spirit: 'Simeon, what grieves thee?
> Death cannot come nigh thee until thou seest Christ'.
> And five hundred years I have been bound and awaiting this day".

In origin, this tradition is based like no. 1 on the possibility of a miraculously old age for Simeon, along with two other con-

([15]) This is of course in spite of Neh 12.10f. where the succession passes through Jeshua's son Joiakim.

([16]) GÖTZE, pp. 80-5, esp. 80f.

([17]) CSCO 363, pp. 20-38.

([18]) CSCO 364, pp. VIII-XI.

([19]) The oldest MS is Brit. Lib. Add. 17164, of which the relevant part is of the ninth century (CSCO 363, p. VI).

([20]) Fols. 163b-172a; quotation fol. 171a. This MS was written in 1481. Allied to it are MSS Harvard Syr. 36 (16/17 cent.; fols. 68b-78b) and 59 (AD 1857; fols. 94b-105a), also not used by BECK. It is certainly not easy to see what text is most original.

([21]) ܫܡܥܘ ܕܐܫܬܥܐ ܠܟܘܢ ܫܪܒܐ ܡܕܡ ܕܚܙܝܬ ܒܓܠܝܢܐ...
ܟܕ ܐܢܐ ܒܐܪܥܐ ܕܒܒܠ · ܒܟܐ ܗܘܝܬ ܡܛܠ ܥܡܝ :

siderations: (a) an occasion was needed for the Spirit's promise to the old man; and (b) he prays to God to "release" him.

a. There was a natural tendency — shown independently by tradition no. 5 — to envisage how and when the Spirit had spoken to Simeon ([22]). The Syriac versions of Lk 2.25-6 permitted a deduction along this line by translating προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ 'Ισραὴλ by a participle + ܗܘܐ:

S (*deest* C): ܘܡܩܒܠ ܗܘܐ ܒܘܝܐܐ ܕܐܝܣܪܝܠ
Pe: ܘܡܣܟܐ ܗܘܐ ܠܒܘܝܐܗ ܕܐܝܣܪܝܠ

This clause then assumed the same tense as v. 26 (ܘܐܡܝܪ ... ܗܘܐ ܠܗ) and could be taken as antecedent to it. For example, the Old Syriac text could naturally be read:

> Now there was a man in Jerusalem whose name was Simeon; he was just and righteous. And he was receiving the petition of Israel, and the Holy Spirit was upon him and it was said to him by that Holy Spirit that he should not see death until he should see the Lord's Christ.

That is, Simeon heard the Spirit *while* taking Israel's prayer on himself. The idea of Simeon praying on behalf of Israel is moreover one possible way of understanding the crucial Old Syriac phrase ([23]), and it is just what the *memra* of ps-Ephrem presupposes.

ܘܡܬܟܫܦ ܗܘܝܬ ܠܐܠܗܐ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ...
ܚܘܝ ܡܪܝܐ ܒܗ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܫܡܥܘܢ ܡܢܐ ܟܪܝܐ ܠܟ :
ܕܠܐ ܡܛܐ ܡܘܬܐ ܩܪܒ ܠܟ ܥܕܡܐ ܕܬܚܙܝܘܗܝ ܠܡܫܝܚܐ...
ܘܚܡܫܡܐܐ ܫܢܝܢ ܐܣܝܪ ܐܢܐ ܘܡܣܟܐ ܐܢܐ ܠܗܢ ܝܘܡܐ :

([22]) Ephrem speaks suggestively of this also in *Sog.* 3.25:

> He knew the babe in a revelation of the Spirit, when silent.
> And now that he saw him he did not resist asking a petition.

The significance of Simeon's silence is unclear, but perhaps the motif was not entirely lost in Syriac tradition. Two thirteenth-century miniatures (reproduced in J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures* [Paris, 1964], album p. 81) show an angel appearing to Simeon who is nodding in his chair as if asleep.

([23]) The translator's intention in v. 25 is of course not at issue. (On this see J. H. CHARLESWORTH in J. M. EFIRD ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays* [Durham, N.C., 1972], pp. 271-9.) Ephrem seems, by contrast, to associate or equate the ܒܘܝܐܐ with the *Nunc Dimittis* itself in *Sog.* 3.21, 22, 25 (see previous note), 38 — if indeed he is alluding to this reading at all.

The Greek text of Lk 2.25-35 generally recalls the language of Is 40-55. This association was carried over in the Peshitta's ܒܘܝܐܐ in v. 25, which recalls Is 40.1, 52.9, 66.11 in particular. A further reinforcement may have been provided for it by the Syriac of Ps 118.76, "Let thy love by my *consolation*, as thou hast said to thy servant". Besides the similarity of wording to Lk 2.25,29, Ps 118 has the right historical setting: according to E. Syrian exegesis at least, it is "an admonitory account to all people out of the situation of the worthies among the people in Babylon" (24). The Babylonian exile would therefore probably have come to the mind of an expositor of Lk 2.25ff., and the sequence of tenses already mentioned allowed this to be taken as the *setting* for the promise to Simeon (25).

b. The wording of Simeon's prayer in Lk 2.29 to God to "release" him is significant for both this tradition and the Ben Sira tradition discussed below, and so requires a close examination. In the *Nunc Dimittis* in Syriac, the verb ܫܪܐ (26) translates Luke's ἀπολύεις which is used metaphorically in the sense "let die" as in the LXX of Gen 15.15 (of Abraham) and Nu 20.29 (of Aaron) (27). The Syriac verb does not, however, appear in either of these texts, so doubtless did not bear the metaphorical sense so automatically. In any case its primary sense "loose, let go" was not forgotten and was itself reintroduced as a metaphor in Syriac hymns and other treatments of the passage. A few examples should make this point clear. Ephrem (*Sermo de Domino Nostro*, 50) (28):

> If, then, he is mercy giving life to all, Simeon did well to name our Lord by the mercy which he showed him, who *released* him from this trap-filled world to go to pleasure-filled Eden.

(24) This is the title (Ps 119) in the Mosul edn. Cf. W. BLOEMENDAAL, *The Headings of the Psalms in the East Syrian Church* (Leiden, 1960), p. 80. The title in the W. Syrian MS 7a1 is unrelated to the captivity.

(25) One of the miniatures of the revelation to Simeon (see note 22) actually incorporates the words "the old man Simeon, *while* awaiting the consolation of Israel".

(26) Both S (*deest* C) and Pe.

(27) The sense is hardly metaphorical in Tobit 3.6 or 2 Macc 7.9, where the verb "die" appears in parallel with it.

(28) Ed. E. BECK, CSCO 116, p. 48.

Jacob of Serug (pp. 450:10f., 451:1f.):

> A great knot was tied in (his) life by God,
> That whoever comes and can *loose* it (*or* him) is God too.
> He, the all-ruling, came to *release* his ship toward death
> Which was tied up in the port of life until he should come.

A Syriac hymn in Severus' *Octoechos* (29):

> And having acknowledged thee to be the Saviour of the world, and the light of believers, he was immediately *released* from the bonds of flesh. Lord all praise to thee!

The affinity of the verb ܫܪܐ for some form of the verb ܐܣܪ "bind, tie" is particularly noticeable in the three examples above and the ps-Ephrem quotation in the last section. Further examples of the pair of verbs are abundant in Ephrem's *sogitha* (30) and Jacob of Serug's two *memre*. To quote just one from the latter author (p. 459:7f. v. 1):

> How is it that you ask "loosing" of him, a child,
> When lo, it has been long since you were *bound*, as you say?

The word "bonds" has actually crept into the text of MS A of the Arabic Diatessaron: الان تطلق اسر عبدك (31).

It is therefore not difficult to see how Simeon came to be thought of by Syriac-speakers as one who was bound, *Asira* (32). That this actually happened is clear from the letter of George

(29) The hymn is one of two on Simeon, nos. 360-1 in the MSS of Jacob of Edessa's revision (ed. E. W. BROOKS, PO VII, pp. 794-6). Probably both are native Syriac hymns added to Severns's collection by the original translator, Paul of Edessa, who worked sometime in the period 619-29 (BROOKS, p. 5).

(30) Stanzas 13, 17, 18, 24.

(31) 2.29; ed. P. A. CIASCA (Rome, 1888), p. 9. I know no other trace of this reading in the Diatessaron tradition. Ephrem's commentary (in Armenian only; French tnsl. by L. LELOIR in *Sources Chr.* 121, pp. 73-4), for example, takes the whole petition to apply to the Law and the verb to mean "annul", which would be impossible if his Diatessaron text had read "loose the bonds of thy servant".

(32) Greek-speakers would not normally make this association since in the pair "bind" – "loose" in the New Testament (e.g. Mt 18.18, 21.2, Jn 11.44) the latter verb is λύω, not ἀπολύω as in Lk 2.29.

of the Arabs. Following the quotation already given, George continues:

> And those who say that this old man Simeon is Sirach have been misled by their common name Simeon and the name of Sirach (33). For they have supposed that the name Sirach is derived from *'asir*, not considering that this name Sirach is Hebrew. And many have been, and are, called by it often, whether from honour or from some special characteristic. But neither person is the same as the other.

That is, even to someone like George who rejects all the extravagant theories of his identity, Simeon was still known as *Asira*(34).

Of course this epithet would have been taken by all the authors cited above to mean no more than "bound to remain alive". Once given, however, it was susceptible to being taken more literally to mean "prisoner". This is not quite the same as "captive" (ܫܒܝܐ) but the distinction, especially under the influence of the Isaianic atmosphere of this passage, might well have appeared unimportant. In particular the two words are used in parallel in the Peshitta of Is 61.1: "freedom to the captives and *release* to the *prisoners*".

Hence it is possible to see Simeon becoming an Israelite captive. If this exegetical tradition crystallized at some time in or shortly after the sixth century, as has been suggested, it could have derived its chronological notice from the earlier tradition no. 1. It seems most likely that the seventy years of the captivity (Jer 29.10) were simply added to the five hundred to give the right age for a man who "went down in the captivity" to Babylon, "about 570 years".

(33). ܫܘܬܦܘܬ ܫܡܐ ܕܫܡܥܘܢ܆ ܘܫܡܐ ܕܣܝܪܟ. Cf. RYSSEL: "die Ähnlichkeit des Namens Simeon und des Namens Sirach", and T. J. LAMY (BAR HEBRAEUS, *Chron. eccl.*, I [Louvain, 1872], p. 22) "identitas nominis Simeonis et nominis Sirach". These translations are easier but seem not quite correct: George cannot mean merely that both men have the name Simon, but he probably does not mean to say that Simeon's *name* was Asira.

(34) Further evidence for this title, although from a time when it had come to be reinterpreted, will appear below in the discussion of no. 3.

3. *Simeon was the son of a high priest Onias and father of Jesus ben Sira.* This is the most intricate tradition of all and eventually the most popular in Syriac sources. It was this putative relation of Simeon to Ben Sira that Yeshu', for example, had heard and enquired about to George of the Arabs.

The idea can be traced to an earlier time by means of three Syriac sources. Of these the earliest is the "Maronite Chronicle", composed shortly after 664. The relevant entry reads (35):

> And in the fifteenth year of Ptolemy (Euergetes), Olympiad 137, indiction 3, which is 81 of the Greeks, Simon son of Onias arose (as) high priest of the Jews — he who was father of Jesus bar Sira. And at that time he wrote the famous book of Wisdom, which is called that of Bar Asira, having 2550 lines. Some say this priest Simon carried Christ in his arms, having been bound until that time, which was 216 years.

Closely related to this chronicle is that of Michael the Great (†1199), who says (36):

> Simon son of Onias arose in the fifteenth year of Ptolemy, Olympiad 137, indiction 13, which is 81 of the Greeks. This Simon was the father of Jesus, the one called Bar Asira, who wrote the book of Wisdom called that of Bar Asira, which is 2050 lines. And this Simon carried our Lord when he entered the temple, and because he was bound until that time, 216 years.

Likewise related is Isho'dad of Merv's commentary on Luke (37):

> It is written in the Book of Jubilees (38) that this Simeon who carried our Lord is the son of Onias son of Onias (39) the high priest and the father of Jesus bar Sira. For he was bound in spirit until that time, which was 216 years.

(35) Ed. E. W. BROOKS, CSCO 3, pp. 47-8.

(36) Ed. J. B. CHABOT (Paris, 1899-1910) pp. III.84f. (text), I.127f. (tnsl.).

(37) Ed. M. D. GIBSON (*Horae Semiticae* 5-7 [Cambridge, 1911]); quotation ܢܒ. The same comment appears in Isho'dad's commentary on Ben Sira (ed. C. VAN DEN EYNDE, CSCO 229, p. 175) but is there only attributed to "some".

(38) ܟܬܒܐ ܕܝܘܒܠܐ. GIBSON (p. 155): "book of the Genealogies", but see note 42 below.

(39) This strange reading is apparently the product of the tradition of Eusebius (Simon = son of Onias) and that of the Pe text of Ben S. 50.1 (Simon = son of Nathania). In his commentary *ad loc* Isho'dad resolves the contradiction by making Simon "son of Nathania son of Onias", i.e. the *grandson* of Onias. Here, away from the text of Ben Sira, he retains Onias as both father and grandfather.

Obviously all these notices go back at least in part to a common source; this source contained the identification of the two Simons probably introduced by "some say", and the figure of 216 years. The possibility presents itself that this source was a Syriac version of Eusebius's chronicle. Certainly the synchronistic context in the Maronite Chronicle and Michael derives from here. The Maronite Chronicle puts the birth of Christ in A.Gr. 309 and Michael in 316, giving 228 and 235 as the years BC for the beginning of Simon's pontificate. This lasted 14 (Andronicus *apud* Michael), or 18 (Jacob of Edessa *apud* Michael) ([40]), or 23 (Eusebius *apud* Arm.), or 24 (Eusebius *apud* Jerome) ([41]) years. Hence the 216-year period of Simeon's binding was probably calculated to fit the interval given by Eusebius. Isho'dad's "Book of Jubilees" was probably likewise a Christian chronicle (incorporating the Jewish book of that name) ([42]), and any such chronicle in Syriac would be bound to depend on Eusebius's work ([43]).

It seems likely, then, that the fully-formed identification of Simeon was synchronized and inserted into Eusebius's chronicle by one of its Syriac translators or revisers. In particular, one may refer to the work of P. KESELING in distinguishing two Syriac translations of this work, and conclude that only the second of these has been affected in this way. This one, KESELING believes, derives from Annianus's reedition of Eusebius completed in 412 ([44]). Its Syriac version might then date to the fifth century, although there is no way of knowing whether the addition in question here was made at that stage. Nor would it be safe to argue so early a date from its use by both E. and W. Syrian authors, since Isho'dad was probably acquainted with some W. Syrian sources ([45]).

([40]) CHABOT, *loc. cit.*

([41]) Armenian text ed. J. KARST (GCS 20; Leipzig, 1911), pp. 201-2. Jerome's tnsl. ed. R. HELM (GCS 47; Berlin, 1956), pp. 133-5.

([42]) This is shown by VAN DEN EYNDE, CSCO 230, p. XIX.

([43]) GELZER, *Sextus Julius Africanus*, II (Leipzig, 1898), p. 23.

([44]) P. KESELING, *Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung* (*Or.Chr.* 3. Ser. 1 [1927], 23-48, 223-41; 2 [1927], 33-56), conclusions pp. 53-6.

([45]) G. DIETTRICH, *Išoʿdâdhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes* (*Z.A.W.* Beiheft 6; Giessen, 1902), pp. LXII-V.

These texts do not, therefore, take the tradition as a whole far back behind the Maronite Chronicle, i.e. a century before George of the Arabs. But two earlier developments have to be presupposed: first the identification of Jesus ben Sira as the son of the high priest Simon son of Onias, and then the leap to make this Simon the same one to reappear in the gospel of Luke.

The Peshitta text of Ben Sira furnished the starting point. As is well known, the Hebrew, Greek, and Syriac texts of this book give different names for the author and his father. In the Hebrew he is named both Simon son of Eleazar (50.27) and Simon son of Jesus son of Eleazar (subscr.); in the Greek he is Ἰησοῦς (prologue) and Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ (50.27); in the Syriac he is Jesus son of Simon (51.30) ([46]). The most likely explanation for the Peshitta reading is that the translator accepted *Jesus* as the author's name on the authority of the author's grandson who wrote the Greek prologue, but preserved the name *Simon* of the Hebrew text as well as he could as the name of the author's father ([47]).

It then remained to identify this Simon with a high priest. In view of Ben Sira 50, an encomium of a high priest Simon, this was not an unnatural step, but it is just possible that a foothold was also to be found in Eusebius's chronicle. The entry concerning Simon and Ben Sira (anno Abraham 1785) reads ([48]):

> Iudaeorum pontifex Simon Oniae filius clarus habetur, sub quo Iesus filius Syrach Sapientiae librum componens quem uocant Panareton etiam Simonis in eo fecit mentionem.

([46]) The author's name does not appear in the Syriac of 50.27 or anywhere else in the text of the book. 51.30 is also absent from Peshitta MS 7a1; it is a (puzzling) doublet with the subscription and was doubtless omitted by the scribe.

([47]) Cf. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin, 1906), p. 492. Another possibility, also mentioned by SMEND, is that the Peshitta reading is the consequence, rather than basis, of the association with Onias based on Eusebius's chronicle (discussed below). But this becomes very unlikely if the Syriac version of Ben Sira had already reached its final form in the late fourth century (M. WINTER, *Vet.T.* 27 [1977], pp. 506-7).

([48]) *Apud* Jerome. The Armenian makes this two separate entries (annis 1786, 1788).

Obviously if *Syrach* were replaced, or prefixed, by *Simonis* — as a Syriac version would require — the conclusion would be inviting that Ben Sira's father was none other than the high priest (49). A version such as this may lie behind the notice in the list of high priests found in the chronicle *ad annum 724* (50): "Simon, in whose days (was) Jesus bar Simon, called Bar Sira"; here the possibility that the two Simons are the same can hardly fail to occur to the reader. George of the Arabs quotes in his letter (p. 128: 23-5) from a chronicle clearly deriving from Eusebius in which this identification was apparently already made:

> For *Simon Sirach* preceded the coming of Christ in the flesh by more than 244 years. For he was known in the year 65 of the Greeks, in the days of Ptolemy Euergetes king of Egypt.

Both these chronicles depend on the first, more literal, of the two versions of Eusebius isolated by Keseling (51), and this dependence implies a *terminus a quo* of the late fourth century for this stage in the development of tradition no. 3.

In any case, the ground was now prepared for the identification of the two Sim(e)ons two hundred years apart. Again, this must have been helped by the tradition already referred to that Simeon was miraculously old. Also, as the next section will show, Simeon was widely thought to be a priest (though apparently not high priest). It is even possible — though nowhere made explicit — that one or two allusions in the book of Ben Sira might have been taken to refer forward to Simeon. The most suggestive (52) are:

> Whoso fears God, his end shall be good,
> And he shall be blessed at the end of his days (1.13).
> In his life he saw him and rejoiced,
> And at his death he was not grieved (30.5).
> Blessed is he who saw you and died;
> Yet he does not die but surely lives (48.11f.).

The most productive element in the identification was of course the association of *Sira*, the name of "Simon", with *Asira*, the familiar title borne by the old man Simeon. George of the Arabs is correct in directing his attack on this, the main support of the whole tradition.

It is impossible to say who first made this association, but it had a side effect which enables its date to be approximated. This is the reading-back of the name *Asira* into the text, or at least title, of the Old Testament book of Ben Sira itself. In fact the name *Bar Asira* for the author of the book is so widely attested in Syriac biblical MSS and editions that one might normally look for its derivation in something less obscure or eccentric than this exegetical tradition.

Nonetheless, this attestation is neither universal nor ancient. It is first of all unknown to the *Liber Graduum* (53), the first Syriac source to quote Ben Sira by name, probably of the fifth century (54). Nor is it known to the earliest Nestorian tradition. E. Syrian MSS of the book regularly call the author *Bar Sira*, not *Bar Asira* (55). Theodore bar Koni knows only the former title (56). Isho'dad in his commentary twice makes the extraordinary statement that "the Greek, instead of *Sira*, says *Asira*" (57); this can only mean that he was so little familiar with

(49) This seems to be independent of another inference from Eusebius's text, that Jesus ben Sira was the next high priest in succession after Simon. Cf. the chronicle of Syncellus (ed. K. W. Dindorf [Bonn, 1829], p. 525:14):

> Thirteenth high priest of the Jews was Jesus son of Sirach who wrote the Wisdom called *Panareton* in which Onias his predecessor is commemorated

and the abbreviated entry in the Syriac chronicle of Zuqnin (ed. J. B. Chabot, CSCO 90, p. 48):

> At this time were known the priests Jesus bar Asira and Simon bar Onias.

But neither of these sources actually makes Simon father and Ben Sira son.

(50) Ed. E. W. Brooks, CSCO 3, p. 90.

(51) George's arithmetic agrees with the chronicle of Zuqnin, which is the other representative of this version (Keseling, pp. 37-9), against Michael et al.

(52) At least in the Peshitta, from which the quotations are given. Of course their context has to be more or less disregarded.

(53) vii.18 "Bar Sira". In xix.3 Kmosko's decision (PS III, col. 453:4) to read "Bar Asira" against the variant "Scripture" may be questioned.

(54) Murray, *Symbols*, pp. 34-5.

(55) See note 62 below.

(56) Ed. A. Scher, CSCO 55, pp. 331-2.

(57) CSCO 229, pp. 175, 197.

the reading (doubtless in a W. Syrian source used by him) that he had to guess it came from the Greek Old Testament. The *Gannat Bussame* knows only *Bar Sira* (58). Finally, the Nestorian scholia in MS India Office 9 (59) show that even when the exegetical basis of *Bar Asira* became known to the E. Syrians the name *Bar Sira* was not affected:

> (Concerning) the fact that he is called *Bar Sira*: they transmit that they called Simon his father *Asira* because he is Simeon whose tongue was bound by the Holy Spirit until he saw Christ. And therefore when he saw him he asked him, "Now release me in peace to my fathers".

Among W. Syrian sources the appearance of the name *Bar Asira* is not strongly attested even in the seventh century. Jacob of Edessa (†708), for example, mentions the Old Testament book only as "that of Jesus bar Sirach (ܣܝܪܐܟ)" (60). At about this time, *Bar Asira* is found in Peshitta MSS 7a1 and 7h3 side by side with *Bar Sira* (61), and in the Maronite Chronicle. But from this point on *Bar Asira* progressively ousts *Bar Sira*. George of the Arabs, in the next century, may well be counted as a witness for this reading: in the passages quoted above his insistence on using the Greek (or Syro-hexaplaric) form *Sirach* must have been an attempt to override the Peshitta reading *Asira* which would have been better known to Yeshu' and harder to explain away. Later W. Syrian sources — biblical MSS (62), commentaries (63),

(58) G. WIESSNER et al. in *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205 [Rome, 1978]), p. 189. Cf. also note 85 below.

(59) No. 50 in the MS. Ed. G. HOFFMANN, *Opuscula Nestoriana* (Kiel, 1880), pp. 85-122; quotation p. 107.

(60) MS Brit. Lib. Add. 12172, fol. 95b.

(61) 7a1: *Sira* in title; *Asira* in subscription; 51.30 *deest*. 7h3: *Sira* in title and subscription; *Asira* in 51.30.

(62) This verdict, based on LAGARDE's apparatus (*Libri Vet. Test. Apocryphi Syriace* [Leipzig and London, 1861]) and on MSS in Cambridge and London, must await confirmation from the Leiden Peshitta in preparation. The Mosul edition of the Peshitta OT (reprint; Beirut, 1951) follows Western MSS in reading *Asira*.

(63) E.g. the Severus Catena (MS Brit. Lib. Add. 12144, fol. 123a2). Cf. a marginal note in the commentary in MS Mingana Syr. 342, fol. 33b:

> Jesus was son of the old man Simeon son of Onias. And he came before the Maccabees and therefore he did not mention them. And his father was called *Asira* because he was bound in life 216 years until he saw our Lord and carried him in his arms. Many write and read *Bar Sira*, without *alaf*; that is, he styles him by the lowly name of "dust that falls from the plaster of walls", as Abraham too (called himself) "dust and ashes" and David "a worm and no man". The Greek calls him *Sirach*.

Here the memory of *Bar Sira* is retained, probably under the influence of East Syrian sources which give the same definition of *sira*. (For this, see WIESSNER et al., pp. 187-9; *Thesaurus Syriacus*, col. 2620.)

and chronicles (64) — almost always use *Bar Asira*, even when the exegetical tradition behind it is no longer presupposed.

It is, then, quite possible to see the renaming of Ben Sira as the end product of the development of Syriac exegetical tradition no. 3. This development will have been completed in W. Syrian circles in the seventh century, though it could have begun as early as the Syriac translation of Eusebius's chronicle.

4. *Simeon was high priest and was scandalized by Is 7.14.* That Simeon was a *priest* was very widely held among early Syriac commentators. Ephrem meditates on Jesus having received the offices of prophet and priest from Simeon (65); Philoxenus infers that Simeon was a priest on duty from his action of taking Jesus in his arms (66); Jacob of Serug likewise assumes that Simeon is to offer up the offerings brought by Joseph and Mary (67). George of the Arabs has to appeal to the Greek writers Cyril and Severus in order to disallow this view (68). However,

(64) To those already quoted add the chronicle *ad annum 846* (ed. E. W. BROOKS, CSCO 3, p. 167).

(65) *Sermo de Domino Nostro*, 50-5; cf. *HNat* 25.16 and *Sog*. 3.21, *CNis* 35.13.

(66) Commentary on Lk (ed. J. W. WATT, CSCO 392), p. 41:17-22; cf. p. 43:22.

(67) Pp. 454:8ff., 470:9.

(68) Pp. 129:22 - 130:4: "And as for this old man Simeon having been a priest, I am not unaware that it is said by the holy teacher Mar Jacob (of Serug) in the *memra* by him on the old man. It is clear that this is while fitting his expression to the feast (?), according to his custom, for spiritual joy in the hearts of the hearers. But we do not think the blessed Luke would have hidden this, he who wrote of him thus in his gospel: [Lk 2.25-6 is quoted]. See, in these words he has not named him priest at all. Nor did the holy Cyril, commenting on these words, call Simeon a priest, but a prophet. Nor again (did) the holy patriarch Severus in the two hymns which he wrote about him".

apart from the witnesses to traditions nos. 1 and 3 given above, the idea that Simeon was *high priest* seems to be limited in Syriac sources to the Protogospel of James (69). In this apocryphon (24.4) Simeon is chosen by the priests to succeed Zechariah the father of John the Baptist. This means Simeon becomes high priest, since Zechariah is assumed by the author to hold this office (70). But even here this does not happen until after the events of Lk 2, and the Syriac version says only that Simeon was chosen to be "priest" (71); he is not called "high priest". The case is hardly better if the search is widened to include Greek and Latin sources in general. Among Western fathers the idea that Simeon was a priest was almost, if not quite, so widespread as among Syriac (72), but only in the *Acta Pilati* (73), one of the latest forms of Nicodemus-apocryphon (74), is Simeon called high priest. The conclusion must be, therefore, that the author of this statement has either spontaneously promoted Simeon to high priest or borrowed the conclusion from the developed form of tradition no. 3 or perhaps no. 1.

(69) This was translated from Greek perhaps as early as the fifth century: E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsid. Hagiog. 33 [Brussels, 1961]), p. 37.

(70) This was inferred from his offering of incense in Lk 1.9, which — because the people had to wait outside — was equated with the high priest's offering of incense in the Holy of Holies on the Day of Atonement.

(71) Text in A. S. LEWIS, *Apocrypha Syriaca* (Studia Sinaitica 11 [Cambridge, 1902]), p. 20.

(72) See *Acta Sanctorum*, October, iv (Brussels, 1780), pp. 12E-17A. Among these is one recension of the *Lives of the Prophets* attributed to Epiphanius. The several Syriac translations of this work do not, however, appear to include the paragraph on Simeon. Cf. T. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden* (TU 31,3 [Leipzig, 1907]), pp. 24-5, 114-5. The Syriac list of prophets in the *Book of the Bee* (ed. E. A. W. BUDGE [Oxford, 1886], p. ܠܚ) includes a short notice which belongs rather to tradition no. 3: "Simeon the son of Sira died in peace in his town".

(73) Ed. C. TISCHENDORF (Leipzig, 1876), p. 389 = *Descensus Christi ad Inferos*, 1.1.

(74) G. C. O'CEALLAIGH, *Harv.Th.R.* 56 (1963), pp. 24f. The Syriac member of this family of apocrypha (ed. I. RAHMANI, *Studia Syriaca*, fasc. 2 [Sharfeh, 1908]) gives Simeon the unique title of "chief scribe" (ܪܒܣܦ̈ܪܐ) but not high priest (ܪܒܟܗ̈ܢܐ)

The second part of this statement, the story of Simeon and Is 7.14, is the more interesting, but is again without any clear ancestry in Syriac exegesis. According to George of the Arabs (p. 128:16f.), some said that Simeon "shared with Joseph the secret of our Saviour's conception and birth from the (*or* a) virgin". In view of the choice of words — *conception, birth, virgin* — this might be an allusion to some special acquaintance with Is 7.14 by Simeon. On the other hand, it could simply be an inference from Simeon's recognition of Jesus as messiah. In any case, George does not stop to argue against it, as he surely would have done had he thought an apocryphal story lay behind it.

Jacob of Serug likewise once (p. 470:13f.) lets slip the remark that Simeon knew Christ,

> For he saw him among the revelations of prophecy,
> Before the virgin mother bore him, who carried him.

He also makes Simeon promise to preach in Sheol and tell Isaiah that his prophecy of a virginal conception has come true (p. 465: 19f.). But neither of these remarks suggests that Jacob knew the story of Simeon having been scandalized by this one prophecy.

In view of this negative Syriac evidence, it becomes probable that this second half of the statement is non-Syriac in origin. The discussion of the next tradition confirms this view.

5. *Simeon was one of the LXX translators and was scandalized by Is 7.14.* There are indications that this tradition is older than Moše bar Kepha, though it only appears elsewhere in sources of later date.

The Arabic *Annals* of Eutychius (†940), Melkite patriarch of Alexandria, contain an account which resembles the Syriac one, except that Simeon is called "the Just" and his life is lengthened to 350, not 272 or 278, years (75). The *Synopsis* of the Byzantine historian George Cedrenus (11-12 cent.) comes even closer to the Syriac tradition. His notice begins (76):

> This Simeon θεοδόχος, being a Jew, was one of the seventy translators of the divine Hebrew Old Testament into the Greek

(75) Latin tnsl. in PG 111, col. 974.

(76) PG 121, cols. 364-5.

> language under Ptolemy Philadelphus king of Egypt, ⟨. . .⟩ (77) before the appearance of Christ, as the divine Chrysostom says in his *Hexaemeron*. He, reaching the passage of the prophet Isaiah that says, "Behold. . .

A scholion to the commentary of Euthymius Zigabenus (11-12 cent.) on Lk 2.25ff. states that "I too have found in certain writings concerning this righteous man that he was among the seventy translators. . ." (78). Nicephorus Callistus (†1335) also repeats the story of Is 7.14 but without making Simeon one of the LXX (79).

In both Eutychius and Cedrenus there are features which preclude the simple borrowing of the Syriac tradition. The identification of Simeon with Simon the Just, who (according to Josephus, Eusebius, etc.) was approximately contemporary with the LXX, is surely at the root of this peculiar tradition; its absence in the Syriac form must be a secondary feature. Likewise the presence of the LXX-translator story in some work attributed to Chrysostom — if this could only be traced (80) — might settle the matter in favour of the priority of the Greek sources.

It looks, therefore, as if Syriac tradition no. 5 may belong originally to Greek exegesis. More precisely, it may be the combination of (a) an identification of Simeon with one of the LXX, and (b) a story about Is 7.14. Both of these would then have entered Syriac tradition and remained submerged until Moše bar Kepha; by this time (b) would have been detached and reattached to a Syriac tradition to form no. 4 in the list, and would have remained in the combination (a)+(b) as well, to form no. 5. The chronological notice of 278 or 272 years agrees approximately with Eusebius's notice of the LXX (anno Abraham 1736) and could be either a correction of Eutychius's 350 or else the original reading of the Greek.

Tradition (b) is easily enough understood as a setting furnished for the revelation mentioned in Lk 2.26. Tradition (a), with its fantastic lifespan for Simeon, must have originated in some work similar to the *Cave of Treasures*: such a text could be described as a *Hexaemeron*, and could, like the Syriac book,

(77) A number of years has apparently dropped out.
(78) The story of Is 7.14 follows: PG 129, col. 890.
(79) *H.E.*i.12 = PG 145, cols. 668-9.
(80) Cf. *Acta Sanctorum*, October, iv, pp. 7F-8A.

have equated Simeon and Simon the Just. If this hypothetical source should somehow *derive* from the Syriac *Cave of Treasures*, this tradition could even be claimed back as a product of Syriac exegesis after all.

6. *Simeon was chosen to be a herald of Christ.* The origin of this idea — an uncontroversial inference from Lk 2 — needs no special explanation, but it is in any case also rooted in earlier Syriac exegesis. Ephrem and Jacob of Serug tell the same story (81): Mary, having heard Simeon's *Nunc Dimittis*, asks him to repeat what he has said to the Jews and unbelievers. In Jacob's words (p. 462:7-10):

> "Stir up and say all (this) plainly about the child,
> That the world may perceive whom, and the son of whom, I bear.
> Be a herald among the unbelievers and reprove them,
> For I am falsely accused in the hidden birth of the Son of God".

Simeon, however, begs to die and to preach in Sheol instead.

Much closer to Dionysius's statement, and no doubt its source, is the commentary of Philoxenus of Mabbug (82):

> Because of this indeed he was bound by the Holy Spirit in this life, that he should herald the Saviour and then be counted with the saved, that from every side Christ's greatness should be seen, and he might be revealed to be God — not only by the miracles that took place in his conception, in his birth, and in his growth, but also by the heralds who announced about him, such as Zechariah was, and Elizabeth, and John, and before them the angel who announced about his conception, and as is Anna the widow who (was) the daughter of Phanuel (and) who was filled, along with chastity and holiness, also with the Holy Spirit.

It is clear that this paragraph has simply been condensed into the form found in Dionysius's list.

7. *Simeon was rewarded for being just and righteous.* Both Jacob of Serug and Philoxenus express similar views. Jacob (p. 449: 9-12):

> For the witness was just, who came and was received,
> And the length of his years witnessed to his fidelity.

(81) Ephrem: *Sog*.3.16-34. Jacob: pp. 461:16 – 466:8.
(82) Pp. 41f.

> For this he was allowed a great long life,
> That he might see in wonder the Lord Christ coming bodily.

Philoxenus (pp. 40f.):

> And about Simeon he said that "he was a just and righteous one and was expecting"... And on account of his virtues and the good will which he possessed for his compatriots, that is for the Israel of God, there was given to him (as) reward the Holy Spirit...

Neither of these corresponds too closely to Dionysius's statement, but this is too short to be able to expect to trace accurately. In any case, the idea was again a settled one in Syriac exegesis.

A rapid survey of other Syriac exegetical sources later than Moše bar Kepha will show that nothing further is to be ascribed to the Syriac exegesis of Lk 2.25 than the seven statements of his list (83).

To be mentioned first must be a text transmitted in some MSS (84) as part of Moše's *Book of Homilies* mentioned above (note 2). This text is introduced as "a requisite explanation concerning the old man Simeon who received our Lord in his arms in the temple" and begins:

> It is required, now, that we should know from what nation he was; from what tribe; whether he was a priest or the high priest; at what time he lived; how long he lived; how his death took place and when; whether he brought our Saviour into the sanctuary or into the Holy of Holies; and what the cause of his binding was.

The text goes on to answer all these, but not by listing alternatives. Instead the author opts simply for a combination of traditions nos. 1 and 4: Simeon was a priest — but not high priest, because Zechariah was this — and "some say" he came

(83) An interesting exception is the chronicle *ad annum 1234* (ed. CHABOT, CSCO 109) which espouses (pp. 102, 117) tradition no. 1 but adds the story that the 500-year-old man, who had been bed-ridden for a long time, was miraculously enabled to get up and go the temple on the day of the Presentation. After prophesying and returning the child to Mary he falls dead.

(84) MS Brit. Lib. Add. 21210 (fol. 48b) and its descendants including MSS Mingana Syr. 112 (fol. 50a) and Harvard Syr. 41 (fol. 206b).

up from the captivity with Ezra and was kept alive five hundred years after doubting what he read in Isaiah. The unlikeness to Moše's own approach to this and other passages is clear; since moreover the lemma does not bear Moše's name (exceptionally for this collection) it is safe to ascribe the text to a later author or editor of his works.

The *Gannat Bussame* (85) represents a combination of statements nos. 1 and 3 (86):

> This Simeon, bar Sira, is transmitted (to be) son of the Jeshua son of Jozadak in whose days the captivity of Babylon went up, and (to have been) five hundred years old when his promise had this fulfilment.

Bar Hebraeus's commentary on Lk 2.25ff. represents a combination of nos. 3 and 5: Simeon was father of Jesus bar Asira *and* one of the LXX, who was bound 280 years (reckoned from Eusebius's date for the LXX) (87). The Nestorian scholia (of indeterminate age) in MS India Office 9 include the same combination, in a discussion of the LXX (88):

> And the old man Simeon, the father of Jesus bar Sira the Wise, was one of these 72 aforementioned old men. And he is Simon son of Nathania son of Onias. And Simon is the brother of Eleazar the priest, and it is he who carried our Lord in his arms. And his life was extended 216 years.

When these examples are taken with Isho'dad of Merv and the other later sources mentioned in no. 3 above, it becomes clear that after Moše bar Kepha scholars preferred not to discuss alternative solutions to problems but to choose from, or combine, the exegetical possibilities already available.

(85) On Lk 2.21-52 for the 2nd Sunday after Christmas; quotation from MS Brit. Lib. Or. 9353, opening ܦܗ.

(86) ܫܡܥܘܢ ܕܝܢ ܗܢܐ ܒܪܗ ܕܝܫܘܥ ܒܪ ܝܘܙܕܩ ܡܫܬܠܡ ܒܪ ܣܝܪܐ ܗܘ ܕܒܝܘܡܘܗܝ ܣܠܩܬ ܫܒܝܬܐ ܕܒܒܠ ܘܗܘ ܘܒܪ ܡܫܬܡܠܝܢܐ ܗܘܐ ܫܢܝܢ ܟܕ ܫܩܠ ܫܘܠܡܐ ܡܘܠܟܢܗ.

(87) Ed. W. E. W. CARR (London, 1925), p. 130. In *Chron. eccl.* I.22 he conflates nos. 3 and 4 instead and returns to the usual time of 216 years for his binding.

(88) No. 45 in the MS. Ed. HOFFMANN, pp. 122-63; quotation pp. 139-40.

The exercise of tracing the pre-history of Dionysius bar Ṣalibi's commentary on Lk 2.25a has led to some conclusions which may apply to Syriac biblical exegesis generally.

1. A prominent, though not unanimous, strain in Syriac exegesis shares the compulsion to make imaginative identifications of biblical characters (89). It has a special fondness for extravagant connections between the Testaments based on verbal coincidences and other narrow hand-holds in the Syriac Bible.
2. This inventive strain of exegesis appears strongest in the West Syrian tradition, roughly in the sixth to eighth centuries (90).
3. Greek exegetical sources were used and their traditions combined with Syriac ones during this time also.
4. Moše bar Kepha presents an inventory of the exegesis of this period, and marks its end. Later E. and W. Syrian tradition does not go beyond handing on or abbreviating the material which can be found in his work (91).

University of Lancaster
Dept. of Religious Studies
Lancaster LA1 4YG, England

J. F. Coakley

(89) Cf. Bruce M. Metzger in *Kyriakon* (Festschrift for J. Quasten; Münster, 1970), I.79-99, specif. p. 98.

(90) J. M. Vosté's verdict "Après le VIe siècle il n'y a plus que des compilateurs et des abréviateurs" (*Rev.Bibl.* 37 [1928], pp. 395f.) seems too pessimistic in this case. G. Wiessner comes nearer the truth in putting this a century later: "Die inhaltlich-materialen Aussagen zu den wesentlichen Problemen der Theologie, vor allem zur Bibel-Exegese, scheinen als festes Traditionsgut im 7. Jh. abgeschlossen zu werden" (*Symposium Syriacum 1976*, p. 195).

(91) This is a widely-agreed conclusion, most recently stated by Wiessner, pp. 192-3.

OCP 47 (1981) 213-221

Athanase évêque d'Aboutig (†1819) restaurateur de manuscrits

Dans une étude précédente sur le Codex Kacmarcik, j'ai consacré deux pages à inventorier les manuscrits acquis et restaurés par l'évêque Athanase d'Abūtiǧ, en tout trente-quatre, s'étalant d'avril 1788 à août 1811 (1).

Dans cette note, je voudrais apporter trois compléments:

1. Donner les références à la *GCAL* de Georg Graf, au sujet de quatre des trente-quatre manuscrits déjà mentionnés;
2. Signaler un nouveau manuscrit restauré par Athanase, grâce à un examen personnel d'un fonds insuffisamment décrit;
3. Indiquer la date de la mort d'Athanase.

A. Références à la GCAL

1) Les numéros 20 (Patriarcat Copte, Droit Canon 9) et 21 (Berlin oriental quarto 519) sont mentionnés au tome 4 de la *GCAL*. En voici le texte:

> « Unter dem Patriarchat des Markus VIII. übersetzte der koptische Priester Ǧirǧis ibn Quzmān *im Auftrage des Bischofs Athanasius von Abū Tīǧ* (2) den pseudoklementinischen Oktateuch aus dem Sahidischen ins Bohairische und vermutlich

(1) Cf. Samir Khalil, *Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, in *OCP* 44 (1978), p. 74-106 et planches 1-3. Sur Athanase, voir p. 83-89 et 105-106, ainsi que la planche 1.

(2) Graf (et d'autres auteurs) écrit toujours Abūtiǧ en deux mots. C'est là une erreur de transcription. Car s'il en était ainsi, on devrait décliner en arabe *Abū* (Abā et Abī), ce qui n'est pas le cas. C'est avec raison qu'E. Amélineau transcrit *Aboutig*; cf. E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* (Paris, 1893), p. 11-12.

gleichzeitig ins Arabische. Hss mit beiden Texten: Berl. or. Quart. 519 (J. 1804); Kairo 579 (J. 1804) » (3).

2) Le numéro 21 (Berlin oriental quarto 519) est étudié plus en détails au tome 1 de la *GCAL*. Graf y dit, entre autres choses:

> « Eine zweimal eingefügte Bemerkung (4) besagt, dass der Priester Georgius, Sohn des Kosmas (Ǧirǧis ibn Quzmān) '*in Anwesenheit*', *also im Auftrage des Bischofs Athanasius von Abū Tīǧ* (5) unter dem Patriarchate des 108. Patr. Markus (VIII., 6. Sept. 1796-21 Dez. 1809) das ganze Werk ' aus der sahidischen in die bohairische Sprache übersetzt ' habe » (6).

3) Le numéro 33 (Monastère de Saint-Antoine, Liturgie 466) est mentionné au tome 2, à propos d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar. Graf écrit:

> « Ueber eine umfangreichere, handschriftliche Sammlung im Antoniuskloster (Liturg. 466), [...] erstattet Ǧirǧis Fīlūṯā'ūs 'Awaḍ a.a.O. (7), S. 118-123 Bericht; dort steht auch *die Trauerrede des Bischofs Athanasius von Abū Tīǧ* [!] *auf Šams ar-Ri'āsa abu 'l-Barakāt Ibn Kabar* mit dem Todesdatum 15. bašans 1040 Mart. (d. i. 10. Mai 1324 Ch.) » (8).

4) Enfin, le numéro 34 de notre liste (Patriarcat Copte, Bible 167) est mentionné dans une note du tome 1, comme nous l'avons vu plus haut (9).

B. Un nouveau manuscrit restauré par Athanase

Dans la bibliothèque du Patriarcat Syrien Catholique, à Šarfah (au Liban, au-dessus de Jounieh et Ḥariṣā), se trouve un précieux manuscrit arabe, d'origine copte: le *Šarfah arabe 5/4*.

(3) Cf. *GCAL* 4, p. 143, § 3. C'est moi qui souligne.

(4) En note 3 de la p. 582, Graf écrit: « Nach dem III. (IV.) Buch, Berl. or. 519, f. 74 *v* (hier ohne Nennung des Patriarchen), und nach dem VII. (VIII.) Buch ».

(5) En note 1 de la p. 583, Graf écrit: « Derselbe schrieb i. J. 1810/11 Ergänzungen zu einem lückenhaften N. T.: Kairo 298 ».

(6) Cf. *GCAL* 1, p. 582-583. C'est moi qui souligne.

(7) Il s'agit de l'ouvrage de Ǧirǧis Fīlūṯā'us 'Awaḍ (mentionné dans *GCAL* 2, p. 439 § 1), intitulé: *Ibn Kabar* (Le Caire, al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah al-Ahliyyah, 1930, 208 pages en arabe).

(8) Cf. *GCAL* 2, p. 443 § 1. C'est moi qui souligne.

(9) Voir plus haut § A2, et la note 5.

1 - *Descriptions antérieures*

En 1932, Georg Graf en parle assez longuement dans son étude sur la famille copte des Awlād al-'Assāl, qui s'étendit sur trois articles. Dans son premier article, notre manuscrit est encore indiqué sous son ancienne cote ت / ٧٨, et Graf l'attribue au 14e ou 15e siècle. Le manuscrit contient plusieurs œuvres de grande valeur, dont la première est d'aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl. Graf nous apprend que, d'après une note du fol. 96r, cette œuvre a été achevée au Caire à la fin de l'année 638 [de l'Hégire], donc peu avant le 13 juin 1241 (10).

Il semble que Graf ait personnelement réexaminé le manuscrit durant l'année 1932. Toujours est-il qu'à la fin du troisième article il nous fournit d'utiles compléments sur ce manuscrit, précisant que la cote actuelle est *arabe* 5/4, donnant plus de renseignements sur le contenu du codex, et datant plus précisément le manuscrit du 14e siècle (11).

Plus tard, en 1947, Graf reprendra ces renseignements, de manière synthétique, au tome 2 de sa *GCAL* (12).

En 1936, le Père Isḥāq Armalah décrit ce manuscrit dans son catalogue des manuscrits syriaques et arabes de Šarfah. Sa description est relativement développée, mais aussi assez imparfaite (13).

En 1939, Giorgio Levi della Vida fait encore allusion à notre manuscrit, à propos du *Vatican arabe 115*, se référant à l'étude de Georg Graf (14).

Récemment, le P. Emilio Platti a analysé ce manuscrit de façon très satisfaisante, le comparant notamment au *Vatican arabe 115* (15).

(10) Cf. Georg Graf, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia* 1 (1932), p. 34-56, 129-148 et 193-204. Ici = p. 44, N° 12a; et p. 140, N° 9.

(11) *Ibidem*, p. 203-204.

(12) Cf. *GCAL* 2, p. 210-211; et p. 397 § f.

(13) Cf. Isḥāq Armalah, *Aṭ-Ṭurfah / fī maḫṭūṭāt Dayr aš-Šarfah* (Jounieh, 1936), p. 345-347 [Voici le titre français de la couverture: Mgr Issac Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*].

(14) Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, coll. *Studi e Testi* 92 (Vatican, 1939), p. 73.

(15) Emilio Platti, *Une compilation théologique de Yaḥyā b. 'Adī par al-Ṣafī Ibn al-'Assāl*, dans *M.I.D.E.O.* 13 (1977) [paru en 1978],

Enfin, une partie de ce même manuscrit fait l'objet de deux thèses de doctorat: l'une à Rome, par Giryus Saʿd Khoury [16]; l'autre à Louvain, par Emilio Platti [17].

Cependant, aucun de ces chercheurs ayant étudié le manuscrit de Šarfah ne mentionne Athanase d'Abūtīǧ.

2 – Examen personnel du manuscrit: la mention d'Athanase

Au mois de mai 1974, j'ai examiné le manuscrit sur place, à la bibliothèque patriarcale de Šarfah, et l'ai folioté au crayon le lundi 13 mai, avec l'autorisation du Père bibliothécaire [18]. Pour ce faire, j'ai suivi la foliotation copte; celle-ci n'est pas originale, mais a été apposée à la fin du 18e siècle, par le restaurateur du manuscrit, précisément notre évêque Athanase, comme nous le verrons.

Le manuscrit commence actuellement au folio 51, et s'achève au fol. 181. Vers la fin (fol. 161-170), se tronve un quinion (le 17e du manuscrit original) en blanc. Au bas du fol. 74v, on peut lire:

ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ

وتفسير اسمه

المشفي (!) الامراض

De même, au fol. 74r, à propos du petit traité d'Abū l–Faraǧ ʿAbdallāh Ibn aṭ–Ṭayyib (fol. 74r-74v) intitulé *Fī r–radd ʿalā man qāl: inna Maryam waladat Allāh* [19], se trouve une note marginale, de la même main que celle du fol. 74v, et donc d'Athanase. En voici le texte: هذا اعتقاد نسطور ، وهو مخالف لاعتقادنا في البيعة القبطيّة = Telle est la croyance de Nestorins; elle est opposée à ce que nous croyons dans l'Église Copte.

p. 291-303, notamment p. 300-302. Voir le compte rendn de Khalil Samir dans le *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979), p. 61 (No 330-333).

[16] Cf. Samir Khalil, in *Bulletin d'Arabe Chrétien* I 3 (octobre 1977), p. 86-87, Nos 141-142. Voir désormais Geries Saed Khoury, *Yaḥyā Ibn ʿAdī* (†974). *An Exposition on Chrystology*. Edited with an Introduction and Index (Nazareth 1978, 238 pages en arabe). Voir le compte rendu de Khalil Samir dans le *Bulletin d'Arabe Chrétien* 3 (1979), p. 58-59 (No 317-321).

[17] Cf. Samir Khalil, in *Bulletin d'Arabe Chrétien* I 3 (octobre 1977), p. 88-89, Nos 153-154.

[18] Que S.B. le patriarche syrien catholique, Ignace Antoine Ḥāyek, ainsi que le P. Malkī qui était alors bibliothécaire, veuillent bien trouver ici l'expression de ma gratitude.

[19] J'ai préparé l'édition critique et la traduction française de ce petit traité, d'après trois manuscrits. J'espère le publier bientôt.

3 – La restauration du manuscrit par Athanase

Athanase a donc eu en mains ce manuscrit, et l'a restauré, comme on peut le constater. Il en avait bien besoin. En effet, d'une part, notre codex a perdu de nombreux feuillets (1-50, 161-170, 182 et suivants), correspondants à six quinions plus la fin du manuscrit; et d'autre part, parmi les feuillets existants, beaucoup ont été déchirés, perdant de 25 à 75% de la feuille.

Le travail de restauration a consisté à réparer ces pages déchirées (notamment les folios 147 à 172) et à insérer un cahier (fol. 161-170) pour remplacer le quinion disparu au milieu. Ce travail se distingue très nettement; car, tandis que le manuscrit original est entièrement en papier oriental d'Egypte, la partie restaurée par Athanase est en papier occidental à filigranes [20], exactement comme dans le Codex Kacmarcik, point de départ de notre étude sur Athanase.

Ce travail de restauration matérielle achevé, Athanase a folioté le manuscrit en chiffres coptes cursifs. Que la foliotation soit due à Athanase est établi par le fait que les folios restaurés en papier occidental (notamment les fol. 147-172) sont foliotés de la même main (écriture et encre) que ceux du reste du manuscrit qui sont en papier oriental.

Finalement, Athanase a ajouté en marge qnelques notes, comme celle du fol. 74r que nous avons reproduite plus haut. Mais cela est assez rare.

Le manuscrit de Šarfah ayant perdu les derniers folios, le colophon (s'il y en avait un) est actuellement perdu. Notre codex n'est donc pas daté. D'après mes notes de mai 1974, il remonterait an 14e siècle.

En ce qui concerne le travail de restauration, Athanase avait l'habitude de dater son travail, comme on peut le constater par tous les manuscrits signalés dans le précédent article. Je suppose donc que celui-ci aussi est daté; mais ne j'ai malheureusement pas noté la chose lors de mon passage à Šarfah en mai 1974.

[20] Je n'ai malheureusement pas relevé ces filigranes, lors de mon passage à Šarfah, pour les comparer avec ceux du codex Kacmarcik. D'une manière générale, l'étude des filigranes des manuscrits arabes n'a pas encore été entreprise. Elle serait à faire, pour permettre la datation des manuscrits arabes chrétiens à partir du 16e siècle.

4 – *Un collaborateur éventuel d'Athanase*

Une dernière remarque pourrait se révéler de grand intérêt. Elle concerne un éventuel collaborateur d'Athanase d'Abūtiğ.

Le catalogue d'Isḥāq Armalah nous apprend qu'au dernier folio (c'est-à-dire, fol. 181v) se trouve le colophon suivant, écrit d'une main différente du reste du manuscrit: كاتبه ... ابو الفرج غبريال بن فضل الله بن ابو (!) الفرج بن ... ابو (!) الفرج ابن ابو (!) الياس يوسف رهبت [sic] الله بن جرجس يوحنا الرومي ... تاسع عشر ذي ... لتمام تولوه [sic] ([21]).

Je soupçonne cet Abū l-Farağ Ġubriyāl b. Faḍlallāh b. Abī l-Farağ ... d'être le restaurateur qui travailla pour le compte de l'évêque Athanase d'Abūtiğ (à moins que ce ne soit l'acquéreur du manuscrit).

Le nom complet d'Abū l-Farağ présente plusieurs incohérences. N'ayant pas pris soin de relever ce texte lors de ma visite à Šarfah, les trois corrections que je propose ne sont que des hypothèses. Les voici:

a) Ibn Abū Ilyās Yusuf est possible, mais rare dans les colophons arabes chrétiens. Je propose:
   * soit Ibn Abī Ilyās *Ibn* Yūsuf (au lieu de يوسف) ... بن يوسف
   * soit Ibn Abī Ilyās *Ibn Sayf* ([22]) (au lieu de يوسف) ... بن سيف

b) رهبت الله est impossible. Je propose Ibn Hibat Allāh (بن هبة الله) ([23]).

c) Ibn Ğirğis Yūḥannā est impossible. Je propose:
   * soit Ibn Ğirğis *Ibn* Yūḥannā (au lieu de يوحنا) ... بن يوحنا
   * soit Ibn Ğirğis *Ibn Ḥannā* (au lieu de يوحنا) ... بن حنا

([21]) Cf. Armalah (*supra*, note 13), p. 346 § 3. J'ai reproduit le texte tel quel.

([22]) Le nom de Sayf ne semble pas être connu de l'onomastique arabe chrétienne, en dehors de l'Église copte. En revanche, il est fréquent parmi les chrétiens d'Égypte. Je suppose que c'est une réduction d'Abū Sayfayn, nom habituel de saint Mercure dans l'Église copte.

([23]) La graphie هبت (avec un *tā' maftūḥah*) est probablement une influence turque.

C. Date de la mort d'Athanase d'Abūtīğ

Dans une étude extrêmement érudite du Qummuṣ Jacob Muyser, à propos des évêques coptes, le regretté orientaliste hollandais écrivait:

> « En 1820, il y a eu une coction [du chrême] à laquelle ont assisté également sept évequês ([24]). Je fais suivre ici les noms des évêques et ceux de leurs évêchés. [...]. *Anbā Aṯanāsiyous, év. d'Abou Tīğ, célèbre copiste et restaurateur de manuscrits, venait de mourir (octobre 1819)*. Anbā Kirillus était alors métropolite de l'Abyssinie. L'épiscopat copte orthodoxe à cette époque-là comptait donc neuf évêques » ([25]).

L'auteur nous apprend ainsi incidemment qu'Athanase évêque d'Abūtiğ, connu comme copiste et restaurateur de manuscrits (ce ne peut être que le nôtre), est mort en octobre 1819. Malheureusement pour nous, il ne nous dit pas d'où il a tiré ce renseignement, qu'il a probablement lu dans quelque manuscrit du Patriarcat Copte ou du Musée Copte dont il était un habitué. D'ailleurs, ceci ne s'oppose pas aux données que j'ai rassemblées, puisque tous nos manuscrits mentionnés vont d'avril 1788 à août 1811. Si ce renseignement fourni par Jacob Muyser était exact, cela signifierait qu'Athanase suspendit son activité de restaurateur de manuscrits dans les huit dernières années de sa vie, ou que, pour le moins, nous n'avons pas encore trouvé d'attestation remontant à cette dernière période de sa vie.

Conclusion

Tels sont les maigres compléments que j'ai pu apporter à ma précédente note sur Athanase d'Abūtiğ. Bien des points sont encore à élucider, qui touchent notre personnage.

Il faudrait d'abord examiner ces divers manuscrits mentionnés, reproduire les notes d'Athanase laissées dans chacun d'eux et les comparer entre elles. Une documentation photographique serait de grande utilité.

([24]) Ici Muyser se réfère à un passage du manuscrit du *Patriarcat Copte, Liturgie 101* (No 946 de Marcus Simaika) rapporté par Tawfīq Iskārūs, *Nawābiġ al-Qibṭ...*, tome 1, p. 103.

([25]) Cf. Jacob Muyser, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Église copte*, dans *BSAC* 10 (1944), p. 115-176; ici = p. 169-170. C'est moi qui souligne.

Il faudrait ensuite étudier les personnes avec lesquelles il a, d'une manière ou d'une autre, collaboré. Ainsi, dans le codex Kacmarcik, est mentionné au folio 1r un certain Bišarah, qui emprunta ce codex à Anbā Athanase en 1516 des Martyrs (*i.e.* 1799/1800) pour le copier [26]. De même, dans le codex de Šarfah est mentionné un certain Abū l-Farağ Ǧubriyāl b. Faḍlallāh, qui semble bien avoir été en relation avec Anbā Athanase.

Il faudrait encore examiner le papier occidental utilisé dans tous les manuscrits que restaura ou fit restaurer notre Athanase, et en particulier en décrire les filigranes. Cela permettrait de savoir s'il se servait du même papier durant le quart de siècle d'activité, et quelle en était la provenance; comme aussi d'apporter une petite contribution à l'étude du papier occidental utilisé par les Coptes de cette époque.

Il faudrait enfin étudier les manuscrits eux-mêmes restaurés par Athanase, les originaux, sous divers aspects. D'une part, connaître leur provenance, pour savoir comment Athanase se fournissait, et établir des liens éventuels entre lui et tel ou tel monastère (ainsi, le lien entre Athanase et le Monastère de Saint-Antoine dans le Wādī ʻArabah est établi avec certitude par plusieurs manuscrits). D'autre part, établir les dates de ces manuscrits originaux, pour savoir comment Athanase effectuait ces choix. Enfin, étudier le contenu même de ces manuscrits, pour connaître les centres d'intérêt de notre personnage.

* * *

Finalement, ce qui est dit d'Athanase d'Abūtīğ n'est qu'un exemple parmi des dizaines d'autres également dignes d'intérêt.

L'étude des copistes arabes chrétiens est à peine ébauchée. C'est un travail assez ingrat, et dont le fruit ne peut apparaître qu'après beaucoup d'études monographiques. Raison de plus, à mon avis, pour entreprendre ces monographies sans tarder.

Pour m'en tenir aux copistes coptes de l'époque moderne (17e-19e siècles), les index des deux volumes de Marcus Simaika, où sont décrits les manuscrits du Patriarcat Copte et du Musée Copte du

[26] Cf. SAMIR Khalil (*supra*, note 1), p. 83-84.

Caire, fournissent déjà une ample documentation. Pour la période plus ancienne, les index des manuscrits arabes chrétiens de Paris (dont un grand nombre est d'origine copte) fournissent aussi un bon point de départ. Dans une note au bas d'un récent article, j'ai eu l'occasiou de souligner l'importance d'un autre copiste copte, légèrement antérieur à Athanase d'Abūtīğ. Il s'agit d'Ibrāhīm Abū Ṭabl Ibn Simʻān al-Ḫawānikī, dont j'ai mentionné une cinquantaine de manuscrits copiés par lui [27]. Quelques dizaines d'émules d'Athanase et d'Abū Ṭabl attendent d'être tirés de leurs tombes...

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Khalil SAMIR, S.J.

[27] Cf. SAMIR Khalil, *Nouveaux renseignements sur le* Tahḏīb al-Aḫlāq *de Yaḥyā Ibn ʻAdī et sur le « Taymūr Aḫlāq* 290, dans *Arabica* 25 (1978), p. 157-176; ici = p. 165 (et note 1).

RECENSIONES

Arabica

AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, Livres I à V. Introduction, traduction et notes par Georges C. ANAWATI, « Études Musulmanes » XXI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1978, 379 p.

L'homme qui lut quarante fois la Métaphysique d'Aristote avant de voir s'éclairer d'un coup le message du vieux philosophe grec ne pouvait pas ne pas écrire lui-même une *Métaphysique*, dont l'influence en pays latin allait être considérable. Elle l'est d'une manière telle que, grâce à Simone van Riet, l'édition critique de la vieille traduction latine a permis l'amélioration de plus de 60 passages de l'édition arabe du Caire! De tout cela, par une belle collaboration, le P. Anawati a pu tirer largement profit. Par quelques exemples, le P. Anawati fait sentir de quelle manière sa traduction, plus littérale et moins encombrée d'explications du sens sous-entendu, diffère de celle de Max Horten, éditée en allemand à Francfort en 1907. L'auteur a mis en tête de sa traduction un ample panorama de l'influence de la Métaphysique d'Avicenne à l'est et à l'ouest (p. 36-79) dont on admirera l'équilibre et le choix. Détaillant les chefs d'accusations de Ghazâli, il remarque notamment qu'on garde l'impression que ce dernier n'a eu sous les yeux que la *Risāla adḥawiyya*. Il n'empêche que le Kalâm fut désormais proscrit par les tenants de la Sunna. Les efforts d'Averroès ne préservèrent pas Avicenne même auprès d'un Ibn Khaldoun. Seuls quelques espagnols du XII[e] siècle continuèrent de l'admirer. De toute manière les auteurs du *kalam* prolongèrent sa vision. Mais il est une autre face d'Avicenne que les travaux de H. Corbin ont particulièrement remis à l'honneur. Du côté iranien, les récits mystiques d'Avicenne furent remis dans la perspective de l'ancienne religion zoroastrienne. Une lecture illuminative se développe avant tout chez Suhrawardī qui est bien un disciple d'Avicenne. Mīr Dāmād puis Mulla Ṣadra Shirazī transpose le Shifā' d'Avicenne. Ainsi se réalise cette *Guérison* (Shifā') dans laquelle est incluse la Métaphysique d'Ibn Sînâ. Du côté occidental, on mesure les progrès réalisés depuis Étienne Gilson pour décrire la pénétration d'Avicenne dans le monde latin. L'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne cite Avicenne une quarantaine de fois. Un apocryphe attribuée à Avicenne circule dans les milieux médiévaux sous le titre bref *De fluxu entis*. Roger Bacon et saint Thomas d'Aquin

ne le connaîssent pas moins. Une pléiade de travaux sérieux ont paru entre les deux guerres qui s'alignent dans le sillage de l'école d'Etienne Gilson et dans d'autres instituts. A chacune de ces contributions, G. C. Anawati rend un juste hommage. P. 69 à 78, il résume les notions avicéniennes admises par Thomas d'Aquin et celles qu'il rejette, compte tenu des aléas de la transmission du texte qui lui parvenait. Le *doctor angelicus* a en effet cité près de 450 fois un passage d'Avicenne. L'ampleur même du sujet a finalement obligé l'auteur à ne traiter qu'en une page l'influence d'Avicenne chez Duns Scot, thème sur lequel déjà en 1927 Étienne Gilson écrivait « Avicenne et le point de départ de Duns Scot ». La traduction (p. 83-274) est agrémentée de titres latéraux permettant une identification rapides des tournants du discours, et pourvue de notes techniques explicitant généralement le sens littéral et l'intention du texte (p. 275-376). Il ne reste plus qu'à attendre les livres VI à X qui seront pourvus d'index arabe-français et français-arabe. Inutile de dire que ce volume répond entièrement à la haute tenue qu'Etienne Gilson et Louis Gardet ont d'emblée imposée à la collection.

M. VAN ESBROECK S.J.

Alfred J. BUTLER, *The Arab Conquest of Egypt* and the last Thirty Jears of the Roman Dominion. Containing also *The Treaty of Miṣr in Ṭabarī* (1913) and *Babylon of Egypt* (1914). Edited by P. M. FRASER, with a critical Bibliography and additional documentation. Second Edition. At the Clarendon Press, Oxford 1978, p. 718.

È cosa rara che un libro di storia venuto alla luce ottanta anni fa, meriti ancora una ristampa anastatica. Ma questo libro, che Butler consacrò alla conquista araba dell'Egitto, rimane tuttora, pur dopo la pubblicazione di numerosi nuovi documenti e i progressi delle nostre conoscenze in merito, « a great and deservedly standard work », come lo definiva Edward Rochie HARDY, *Christian Egypt: Church and People*, New York 1952, p. 213.

Quando l'A. che era stato in Egitto tutore del principe Tawfiq (1880-1881) e aveva composto un'altra sua opera famosa, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford 1884, intraprese questa coscienziosa ricerca, l'opinione degli storici, riguardo alla conquista araba dell'Egitto, si accordava attorno ad alcune convinzioni comuni. Generalmente infatti si credeva che la conquista islamica dell'Egitto fosse stata preceduta da un periodo in cui l'Egitto era tributario degli Arabi, grazie all'iniziativa arrendevole del patriarca Ciro. Il passaggio alla fase di dominio assoluto degli Arabi sarebbe stato provocato dalla rivolta del capo militare imperiale, Emmanuele, che avrebbe convinto gli Egiziani a non pagare il tributo agli Arabi. Per gli storici inoltre, il cosiddetto Muqawqas era un Copto che par-

teggiava per gli Arabi. Anzi, gli stessi Copti avrebbero consegnato l'Egitto agli Arabi. Il definitivo passaggio di tutto l'Egitto sotto il dominio arabo sarebbe avvenuto con la caduta di Alessandria dopo lungo assedio.

Concezioni di questo tipo, con qualche variante, si possono leggere in un'opera sull'Egitto uscita proprio un anno prima che BUTLER pubblicasse la sua monografia (Montague FOWLER, *Christian Egypt. Past, Present and Future*, London 1901, pp. 47-54).

BUTLER invece, risalendo all'origine di queste *idées reçues*, constatò che esse non corrispondevano alla realtà.

La sua concezione della storia permette a BUTLER di chiarire numerosi equivoci. Egli infatti ricrea un quadro quanto più vasto possibile del contesto storico che vuole studiare, anche a monte dei fatti che lo interessano, fino dall'epoca in cui Eraclio non era ancora salito al trono. Quindi segue la storia di questo imperatore attraverso la riscossa e la vittoria sui Persiani. In seguito narra le origini del fenomeno islamico e la sua sorprendente espansione. A questo punto introduce sulla scena il personaggio di Ciro, patriarca imperiale di Alessandria e contemporaneamente viceré di Egitto. È un vero tiranno nei confronti dei Copti che vorrebbe indurre ad abbracciare le formule calcedonesi. Per BUTLER Ciro è il famoso Muqawqas che viene a patti con gli Arabi. Nonostante ciò, Bablūn (detta in seguito Fuṣṭāṭ e quindi Cairo Vecchia) cade in mano araba dopo 7 mesi di assedio, il 9 aprile 641. Sarà invece Alessandria ad essere ceduta in un primo tempo agli Arabi, dietro regolari trattazioni, con cui gli imperiali si impegnano ad abbandonarla in buon ordine. Quando però gli imperiali tornano alla carica con la spedizione di Emmanuele, allora gli Arabi riprendono le armi, sconfiggono il nemico che non sta ai patti e soggiogano la città con il ferro e con il fuoco.

Per questa opera di rettifica e di chiarimento l'ambito della documentazione del BUTLER è vastissimo. A parte i testi greci di Teofane, Niceforo, Zaccaria, Sofronio ecc. che la sua formazione classica gli permette di leggere correntemente, BUTLER legge, nell'originale o in traduzioni, testi copti, arabi, etiopici, armeni e siriaci. I frammenti copti editi da Amélineau, la storia armena di Sebeas, in traduzione inedita di Conybeare, la storia di Michele il Siro, in traduzione del Langlois sulla redazione armena, introducono sempre più a fondo lo storico nelle vicende dell'epoca. BUTLER valorizza soprattutto Giovanni di Nikiou, uno dei rari storici contemporanei, o quasi, ai fatti, anteriore di circa due secoli ai primi storici arabi, ai quali del resto BUTLER ricorre senza risparmio. Egli cita infatti al-Wāqidī, conservato parzialmente in autori successivi, al-Balāḏurī, Ibn 'Abd al-Ḥakam, Ṭabarī, Ibn al-Aṯīr, Ibn Ḫaldūn, al-Maqrīzī, Abū-l-Maḥāsin, Suyūṭī. Compulsa i geografi arabi, da al-Iṣṭaḫrī ad al-Ya'qūbī, al-Idrīsī, Yāqūt al-Ḥamawī, Abū-l-Fidā e conosce le accurate osservazioni di Mas'ūdī attraverso la versione di Barbier de Meynard. Anche i repertori enciclopedici di Ibn Qutaybah, di Ibn Ḫallikān, Nawawī e 'Asqalānī gli sono noti. Degli

storici cristiani che scrivono in arabo BUTLER cita Sa'īd Ibn Baṭrīq, al-Makīn, Ğirğis Ibn al-'Amīd, Abū-l-Farağ (Bar Ebreo) e soprattutto apprezza giustamente la storia dei patriarchi alessandrini di Severo Ibn al-Muqaffa', su cui si basa ampiamente per difendere i Copti dall'accusa di aver tradito il loro paese consegnandolo agli Arabi. BUTLER non si limita a difendere i Copti. Difende anche i Musulmani, per esempio dall'accusa di aver incendiato la biblioteca di Alessandria e dedica un intero capitolo a tale questione.

La *Arab Conquest* è qui ristampata con le relative appendici, sulla reliquia della croce, sulla cronologia della conquista persiana dell'Egitto, sull'età di 'Amr b. al-'Āṣī. È seguita dalla ristampa di altri scritti successivi del BUTLER che riprendono aspetti della *Conquest* anche in base a osservazioni di specialisti, come per esempio di Leone CAETANI. Nel *Treaty of Miṣr in Ṭabarī*, BUTLER studia in Ṭabarī le tradizioni concernenti la conqnista araba dell'Egitto. In *Babylon of Egypt*, esamina una ricca documentazione a conferma del fatto che Bablūn si identifica successivamente con Miṣr e con Fusṭāṭ.

P. M. FRASER, specialista della storia antica alessandrina (*Ptolemaic Alexandria*, 2 voll. Oxford 1972) ha curato la presente riedizione premettendovi una breve prefazione e aggiungendo alla bibliografia di BUTLER un aggiornamento integrativo. Ci permettiamo segnalare che il *Chron. anon. ad A.D. 1234*, ed. J.-B. CHABOT, CSCO, Scr. Syr. III, 37 (1916) ha oggi una versione francese completa a opera di A. ABOUNA e introd. di J. M. FIEY, CSCO, vol. 354 Scrip. Syr. t. 154 (1974). A proposito di Ibn al-Aṯīr, si poteva aggiungere che esiste oggi una ristampa fatta a Beyrouth, Dar Sader Editeurs, 1965-67.

Forse, tra i chiarimenti di FRASER, poteva esserci anche la precisazione che Bar Ebreo non fu mai patriarca della sua chiesa, bensì mafriano. È un lapsus sfuggito al BUTLER (« Abu'l Faraj was a Jacobite Christian, who became bishop and finally Patriarch of his community » p. XXVII) che bisognava rettificare.

Non ci resta che lodare questa iniziativa editoriale. Siamo ben convinti dell'utilità di questa ristampa, arricchita dei due scritti successivi del BUTLER, nonché della prefazione e dell'aggiornamento bibliografico del FRASER.

V. POGGI S.J.

IBN 'ARABÎ, *La profession de foi* (Tadhkirat al-khawâçç wa 'aqîdat ahl al-ikhtiçâç) Introduction, Traduction et Commentaire par Roger DELADRIÈRE, éd. Sindbad, Paris 1978, 314 p.

Muhyî al-Din Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad Ibn al-'Arabî al-Hâtimî al-Tâ'î naquit à Murcie le 27 ramadan 560 / 7 août 1165 et mourut à Damas le 28 rabî' II 638 / 16 no-

vembre 1240. Il reçut une injonction divine en 1199 et mérita le titre de grand Sheikh. Osman Yahia a repéré 846 ouvrages d'Arabi dont 550 encore existants. On ne s'étonnera donc pas trop de lire ici la traduction française d'un texte inédit que l'auteur, R. Deladrière, a édité en dactylographie à partir de huit manuscrits pour sa thèse de doctorat en 1974. Ecrite après 1201, l'« Histoire des Élus et la profession de foi des gens de l'Élection » se présente ici divisée en 165 paragraphes et neuf sections: il s'agit moins d'une œuvre personnelle que de l'énonciation publique d'un bien estimé commun pour la communion dans une même foi. On trouve successivement l'Unicité de Dieu, la réalité principielle de l'Envoyé, la Foi, l'imâmat de chacun des quatre premiers caliphes, l'ordre de mérite des Compagnons, et enfin le Paradis et l'Enfer.

On entendra sans doute la réaction: qu'est-ce que le christianisme, dans cette revue, gagne à fréquenter un mystique musulman, même de premier plan? Pourtant, la Profession d'Ibn Arabi s'ouvre et se ferme sur l'énumération des sectes, en se fondant sur un Hadîth célèbre rapporté par le fils du calife 'Umar: « Les fils d'Israël se sont divisés en 71 sectes: toutes iront en enfer, sauf une. Celles issues de Jésus, fils de Marie, sont au nombre de 72, toutes iront en enfer sauf une. Ma communauté, elle, se divisera en 73 sectes, toutes iront en enfer, sauf une ». La profession de foi est celle de la secte sauvée, concept théologique dont, on le voit, le christianisme n'est pas exclu, ni le judaïsme. En outre, dans son introduction sur la place d'Ibn Arabi dans la mystique musulmane, l'auteur nous montre le « Sceau de la sainteté universelle », c'est-à-dire Jésus, invitant le mystique à accéder à la place de « Sceau de la Sainteté muhammadienne ». En d'autres termes, il y a lieu de mesurer ce qui provient de la culture, et ce qui provient d'un culte naturel légitime en aval du christianisme.

Pour qui lit l'importance d''Abd al-Qâdir al-Ğili (mystique Hanbalite décédé en 1166), le sheikh le plus cité par la *Profession* (par. 29-39, 69, 86 et 98) qu'Ibn Arabi appelle « notre seigneur, notre maître, notre guide et notre modèle » (69), il demeure l'impression qu'il y a peut-être là un aspect de défense visant à intégrer à la Foi l'expérience des mystiques. P. 38, cet aspect est trop peu souligné. Par contre, l'auteur a très bien relevé les attaques dont le raisonnement par analogie (qiyâs) a pu faire l'objet: certains ont vu dans la *Tadhkirat* le Zhâhirisme de Ibn Hazm. Les procédés de chaque chapitre sont remis dans le contexte de la Tradition p. 32-78. Le texte lui-même frappe par la majesté de la théologie apophatique de l'Unité divine et la splendeur de ses Attributs. La divinité du message en Muhammad est traitée en citant Tustâri et la colonne de lumière, concept bien enraciné dans le manichéisme. La matérialité des lettres du Nom du prophète, lue à travers les lettres révélées du Coran, fournit un feu d'artifice éblouissant d'adoration et de combinatoire intérieure. Le Coran incréé permet à Ibn Arabi de donner pour Muhammad une définition vraiment « eucharistique » du livre au par. 70: « Le Coran s'est mêlé à sa chair et à son sang au point de devenir sa propre nature (*khulq*) et son attribut substantiel » (p. 63). Un des aspects les plus importants, nous semble-t-il, de la contribution de l'auteur à une compréhension mutuelle est le vocabulaire. Le soufisme musulman lui fait subir une dérive de sens par rapport à l'étymologie sémitique antique. C'est un signe de progrès évident de souligner l'intraductibilité des mots en ajoutant leur reproduction en italique: le tout est rassemblé dans un index p. 293-314 où éventuellement, celui qui ignore l'arabe peut commencer à s'initier. Mais c'est aussi un indice commode d'une spécialisation du champ sémantique de chaque mot (on aurait pu ajouter *lisân* traduit par « nom » p. 201). La présentation extérieure du volume est des plus agréables, avec une typographie extrêmement soignée, malheureusement défigurée en deux endroits seulement par un accident typographique dû à l'usage de linotypes (p. 90 et 233). On voudrait lire du côté musulman des études aussi poussées sur le christianisme.

M. VAN ESBROECK S.J.

Byzantinica

Dumbarton Oaks Papers, 32, 1978, pp. 336.

Segnaliamo gli argomenti e le conclusioni degli articoli di questo volume.

Cyril MANGO e Ihor ŠEVČENKO (Some Recently Acquired Byzantine Inscriptions at the Istambul Archaeological Museum, pag. 1-27 + 34 tav.) pubblicano il testo, spesso mutilo, con traduzione e commentario di 34 iscrizioni su pietre tombali, nella maggior parte, dei sec. V-VII.

Evanghelos CHRYSOS (The Title Βασιλεύς in Early Byzantine International Relations, pag. 29-75) esamina l'uso che si faceva del titolo Βασιλεύς nell'Impero Romano e presso il Regno Sassanide per concludere che gli imperatori romani non potevano intitolarsi βασιλεύς finchè i monarchi sassanidi si fregiavano del titolo βασιλεύς βασιλέων. Allorchè, nel 591, Chosroes II riconquistò il trono con l'aiuto di Mauricio, egli, scrivendo al suo protettore, si intitolò βασιλεύς τῶν περσῶν, il che permetteva all'imperatore bizantino di fare uso d'or innanzi dell'appellativo βασιλεύς τῶν ρωμαίων.

Dimitri OBOLENSKY pubblica il testo di una conferenza tenuta a Dumbarton Oaks il 3 maggio 1977 sulla persona e l'attività di Cipriano, Metropolita di Kiew e di tutta la Russia.

Barry BALDWIN (Menander Protector, pp. 99-125) tratta delle notizie storiche riguardanti Menander Protector e in appendice, pub-

blica annotandoli 22 frammenti anonimi attribuiti, a ragione o a torto, a Menandro.

Lennart RYDEN (The Date of the Life of Andreas Salos (p. 127-155) dimostra che il quadro cronologico della vita di Andrea Salos è inattendibile. Egli quindi esamina i documenti letterari ai quali si è ispirato l'autore della Vita: La Vita Basilii di Costantino Porfirogenito, la versione ebraica della Visione di Daniele, la Vita Basilii Junioris che presenta stretta affinità con quella di Andrea Salos, e conclude che l'epoca di composizione della Vita di Andrea è da collocarsi nella sesta decade del sec. X.

In vista di una edizione critica della Vita di Nikon Metanoeite, Denis F. SULLIVAN (The Versions of the Vita Niconis, p. 157-173) rileva che dei due mss. che la contengono, il Koutloumousi 210 e il Barberini 583, quest'ultimo rappresenta la forma più antica. L'Autore della Vita Niconis si è largamente servito della Vita Lucae Junioris. Questi prestiti e l'ordine della narrazione che appaiono chiari nella versione del Barberinus, risultano tronchi e confusi nel Koutloumousiou. D. F. Sullivan ne conclude che quest'ultimo è un rifacimento della versione del Barberini. Ne deriva la necessità di una nuova edizione, critica questa volta, perchè quella pubblicata dal Lambrou nel Νέος Ἑλλ., 3 (1906) p. 132-228, è basata esclusivamente sul Koutloumousiou.

Per mezzo dell'analisi stilistica Jeffrey C. ANDERSON (Cod. Vat. Gr. 463 and an Eleventh-Century Byzantine Painting Center, p. 175-196 + 16 tav.) cerca di stabilire la relazione esistente fra tre mss: Vat. Gr. 333 e 463 e Marc. 479. A suo giudizio le miniature di questi tre mss. sono del tutto o in parte l'opera di due artisti coadiuvati da due colleghi. Quanto all'epoca, egli ritiene che essi sono da collocare intorno al 1062 e che il Vat. 463 sia posteriore agli altri due.

Secondo Thalia GOUMA-PETERSON (Christ as Ministrant and the Priest as Ministrant of Christ in a Palaeologan Program of 1303, p. 197-216 + 28 tav.) gli affreschi della cappella di Sant'Eutimio a Tessalonica sono ispirati dall'intento di mettere in parallelo l'attività di questo padre del monachesimo palestinese e, in generale, di ogni sacerdote col ministero di Cristo stesso. In questo disegno si rifletterebbe l'insegnamento di due prelati tra i più influenti: Theoleptos di Filadelfia (1283-1322) e Atanasio I, patriarca di Costantinopoli (1289-1293).

Il testo che si trova nel Vat. Gr. 483, fol. 43-51, sotto il titolo Ἐπὶ τῇ τῶν βουλγάρων συμβάσει già pubblicato da Th. I. Uspenskij nel 1894 e gli studii successivi che vi si riferiscono sono l'argomento dell'articolo di Ivan DUJČEV (On the Treaty of 927 with the Bulgarians, p. 217-295) il quale di seguito pubblica una nuova edizione del testo con la traduzione in inglese di Romilly JENKINS.

Agli articoli di cui sopra fanno seguito quattro Note:

George P. MAJESKA: Notes on the Archeology of St. Sophia at Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor.

Paul MAGDALINO: Byzantine Chnrches of Selymbria.

Henry MAGUIRE: The "Half-Cone" Vault of St. Stephen at Gaza.

Anna GONOSOVÁ: A Study of an Enamel Fragment in the Dumbarton Oaks Collection.

P. STEPHANOU S.J.

E. LAMBERZ-E. K. ΛΙΤΣΑΣ, *Κατάλογος χειρογράφων τῆς βατοπεδινῆς Σκήτης 'Αγίου Δημητρίου* « Κατάλογοι Ἑλληνικῶν Χειρογράφων Ἁγίου Ὄρους » 1 (Catalogi Codicum Graecorum Montis Athonis editi cura Guilelmi Schneemelcher et Panayotis C. Christou) Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1978 134 pp. et 15 photographies hors texte.

Ce premier catalogue d'un petit monastère ou *skîti* dépendant du grand monastère de Vatopedi, publié en collaboration, sous l'augure de la Fondation Patriarcale des Etudes Patristiques de Thessalonique, même s'il ne comprend que 73 mss (dans tout le Mont Athos il y en a des milliers), est tout de même une hirondelle qui annonce un magnifique printemps. Dans l'introduction on nous annonce la création d'une filmothèque de non moins de 8.000 microfilms. Dans ce champ, les facilités accordées aux chercheurs sont si rares, qu'on ne peut que bénir une telle initiative.

Les mss du catalogue sont décrits selon les plus modernes critères scientifiques: contenu complet de chaque codex, avec titres entier de chaque pièce contenue, et bibliographie correspondante. On n'oublie pas les colophons et autres notes supplémentaires se trouvant dans le codex. La description de chaque codex est signée par l'un ou l'autre des collaborateurs, voire par les deux. Si le ms porte un titre général: *Skholikon, Nomokanôn, Psaltirion, Mousikon,* etc., ce titre est reporté en tête, sinon, on ne donne pas de titre et on laisse au lecteur le soin de voir le contenu du codex d'après la description très claire même du point de vue typographique. Nous avons remarqué 11 titres d'ouvrages liturgiques, pour rester dans notre domaine. Dommage que les codex ne soient pas anciens. Dans leur ensemble ils vont du XVI[e] au XVII[e] s. (avec quelques exceptions datant du XIV[e]).

Un index général et un autre d'incipits des pièces inédites et des morceaux moins connus, complètent l'ouvrage.

M. ARRANZ S.J.

R.-J. LOENERTZ O.P., *Byzantina et franco-graeca, series altera. Articles choisis parus de 1936 à 1969*, republiés avec la collaboration de P.-M. de CONTENSON, E. FOLLIERI ET P. SCHREINER « Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi » 145, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, XIX-456 pp.

Il nome dell'illustre Domenicano scomparso nel 1976 è rimasto legato soprattutto alla sua splendida edizione critica degli epistolari di Manuele Caleca (Città del Vaticano 1950) e di Demetrio Cidone (ivi, 1956-60), come pure alle fondamentali ricerche sulla famiglia dei Ghisi, signori veneziani nell'Arcipelago dell'Egeo (Firenze 1975). Ma chi conosce il rigore scientifico dell'Autore e la sua costanza nelle ricerche d'archivio ne sa apprezzare anche gli scritti minori. Si tratti di note linguistiche o filologiche, si tratti di rettifiche cronologiche o d'interpretazione, si tratti di documenti minori scoperti e pubblicati nelle riviste più svariate — tutto è prezioso, perché tutto contiene del nuovo e tutto apre facilmente nuove piste di ricerca o, almeno, merita d'esser consultato per la precisione estrema dei dati e l'onestà a tutta prova dell'interpretazione.

Ciò spiega perché fu salutato favorevolmente il primo volume di questi *Byzantina et franco-graeca*, curato dall'Autore stesso nel 1970. È apparso presso l'Editore del volume presente, che è il secondo, ed ha visto la luce alcuni mesi dopo la morte dell'Autore, avvenuta il 31 agosto 1978.

Si tratta di undici articoli divisi in due serie a motivo della loro tematica: i primi sette si occupano del mondo bizantino considerato nella sua specificità geografica, culturale e religiosa; gli ultimi quattro trattano invece della presenza « franca » (in questo caso per lo più *veneziana*) in alcuni scampoli dell'ex-impero bizantino: isola di Negroponte, Atene e Neopatrasso, isola di Curzola. A proposito di quest'ultima isola, il Loenertz fa una breve disanima delle fonti cronachistiche veneziane circa la famosa « guerra di Curzola » che nel 1298 portò alla sconfitta dei Veneziani da parte dei Genovesi, nella battaglia in cui cadde prigioniero anche Marco Polo, il noto autore del *Milione*.

Ciascun contributo ha la sua importanza, ma a noi piace ricordare il magnifico dittico storico dei due domenicani bizantini Teodoro e Andrea Chrysoberges, distintisi nei negoziati unionistici tra il Concilio di Costanza e quello di Basilea, e gli studi documentatissimi sui « signori terzieri » di Negroponte dal 1205 al 1280 e sulle sorti di Atene e Neopatrasso sotto il dominio dei Catalani (1311-1394). Sono, senza ombra di esagerazione, apporti stupendi alla chiarificazione di problemi, dei quali solo pochissimi studiosi (Carl Hopf, Rubiò i Lluch, Fredy Thiriet...) si sono occupati sistematicamente.

Il volume è completato da tre indici che ne facilitano l'uso scientifico: dei nomi e delle cose notevoli (pp. 407-51), delle parole greche (p. 453) e dei mss. e documenti citati (pp. 455-56).

C. CAPIZZI S.J.

Canonica

Acta Martini PP V (1417-1436). E regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit Aloysius L. TĂUTU. « Fontes, Series III » Volumen XIV, Duo tomi. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, Romae 1980, pp. LVI+1319.

La Pontificia Commissione per la Revisione del Diritto Canonico Orientale, continuando la terza serie delle fonti, ha pubblicato questo grosso volume, suddiviso in due tomi con paginazione continua. Il benemerito Canonico di Oradea dei Romeni Mons. Luigi Tăutu, ha speso parecchi anni per sfogliare, leggere e trascrivere i 286 tomi di registri contenenti gli *Acta* di Martino V. Lo ha fatto con la solita dedizione benchè per quanto riguarda l'esattezza, qualche volta la sua avanzata età si faccia sentire. Tăutu ha raccolto in questo volume 1118 documenti. Si capisce, che della scelta egli è l'arbitro. Egli stesso dice nell'Introduzione di aver tralasciato molti documenti di minore importanza. Ciò nonostante, mi pare, che il volume pecchi *per excessum*. La caratteristica di questa III serie dovrebbe essere di riportare i documenti pontifici che riguardano in primo luogo i cristiani orientali, e solo *per accidens* documenti riguardanti i Latini in Oriente. Qui invece Mons. L. Tăutu ha inserito molti documenti riguardanti i Latini in paesi quali la Lituania, l'Ungheria, la Croazia, l'Italia meridionale, la Sicilia, e il Prossimo Oriente. Anzi, vi sono alcuni documenti reguardanti l'Europa e l'Africa occidentale, per es. i numeri 1, 3, 23, 103, 112 ecc. Mi pare, che usando criteri più rigorosi, parecchi documenti potevano esser tralasciati e la mole del volume ridotta.

Nei testi pubblicati e specialmente nell'Introduzione, si riscontrano parecchi errori di stampa. Ne diamo alcuni esempi: pag. VII: l'anno della nascita di Martino V è indicato come il 368, invece del 1368; legatus zononien. = legatus bononiensis; restauraretut = restauraretur; praeter aliis Cardinalibus = praeter alios Cardinales; pag. VIII: Regestarum = Regestorum; pag. IX: S. Petricerta Sophia « imperatri Graecorum » = S. Petri, certa Sophia « imperatrix Graecorum »; p. X: mornia = moenia; despotatus Cephaloniae et Hyacinti = despotatus Cephaloniae et Zacynthi etc. Secondo noi, c'è un errore nello stesso sottotitolo: « *E regestis Vaticanis aliisque fontibus collegit notisque adornavit* ». Al posto di *regestis* dovrebbe esservi *registris*. Altra cosa è *regestum* ed altra *registrum*. Il *regestum* è il sommario di un documento, mentre il *registrum* è il libro nel quale si scriveva la copia di un documento in uscita. Ora le fonti, da cui Mons. L. Tăutu ha raccolto i documenti, sono ben noti in Archivistica sotto il nome di *Registra Vaticana*, *Registra Lateranensia*, *Registra Avenionensia* (cfr. K. A. FINK, *Das Vatikanische Archiv*, Rom, 1943, pp. 31-40). Del resto lo stesso Mons. L. Tăutu ha usato il termine

registrum in alcuni volumi precedenti (cfr. vol. III, V). Inoltre come è ovvio, ambedue le parole sono di genere neutro. Perciò il genitivo deve essere *Regestorum*, e non *Regestarum*, come si legge a pag. VIII.

Il volume è corredato da un copioso Indice di nomi di persone e geografici: sarà molto utile per la consulta dell'opera. A Mons. L. Tăutu che con questo volume ha concluso una lunga fatica lasciandoci 12 volumi della serie, esprimo la più sentita riconoscenza. Ed al P. Luigi Glinka OFM, il quale ha preparato l'indice e si appresta a continuare la serie, gli auguri di un fecondo lavoro.

M. LACKO S.J.

La Legge per l'uomo, a cura di E. CAPPELLINI. Rogate, Roma 1979, pp. 420.

This is a collective work of various authors. The idea contained in the title, which is an echo of "Man is not for the sabbath, but the sabbath is for man" (Mc 2:27), is variously illustrated by the different studies, though not all of them are focused on it. Rather it is a convenient hook to hold together the several articles that tell us of the present state of canon law in the Latin Church. The authors pay attention to presenting not only the best commonly held doctrine but also the current efforts at reform of the norms in force.

The editor presents the volume placing to the fore the primacy of the human person in the canonical institutions of the Church. The first study on charisms and institution in the Church by A. Franzini shows how in a right understanding of these two elements they are not mutually exclusive but inclusive, though the author has actually said very little about institution itself. The following assertion "Il dono dell'indefettibilità, che caratterizza la Chiesa neotestamentaria nei confronti della Sinagoga, è garantito da Cristo solo al ministero gerarchico" (pp. 36-37) is surprising in a writer who is anything but a hierarchologist. Several articles, including the present one (p. 38) sound the common counter Reformation claptrap about the visibility of the Church, as if that carried the argument further afield — from visibility there is no valid illation to the juridical.

A. Montan seeks to show the sacramental basis of canon law in the second chapter. The author does not think that the concept of sacrament can be construed as the adequate and exclusive foundation of canon law. Quite rightly so, but a convincing critique is yet to be made. The following three studies deal respectively with the ordained ministry (T. Bertone), the consecrated life or Religious, Societies of Common Life and the Secular Institutes (J. Beyer), and the laity (E. Cappellini). On marriage, O. Fumagalli Carulli has given a succinct summary of the author's already known

positions on the juridical value of love and the affective elements in the marriage consent. A closely argued critique of the positivistic approach in the Church's penal law is presented by F. Coccopalmerio: penal law should be understood rather as flowing from the very ontological or dogmatic nature of the Church, participating thus in its mystery and sacramentality. The last two studies deal with the procedural law or the protection of rights in the Church (G. P. Valsecchi), and with administrative justice (G. Lobina).

The above studies are also of interest to the student of Oriental canon law, though he will not find much that is directly bearing on his subject but for a few references here and there. He must be put on his guard on p. 99, where we read: "Paolo VI ha promulgato una serie di norme circa il Diaconato ed ha fissato l'attuale organizzazione di ministeri per la Chiesa universale". The references given are to the motu proprio "Ad pascendum" and "Ministeria quaedam" (1972). Unless the author means by "universal Church" the Latin Church, the above assertion is erroneous; and his usage is certainly not that of Vatican II (cf. *Orient. Eccl.* nn. 2-3) and empties the word *universal* of its meaning.

An Oriental will find also the following suggestion very surprising: "Quanto agli Istituti di vita consacrata della Chiesa orientale (*in the singular!*) non potrebbero essere avvantaggiati se fossero uniti a tutti gli altri?" (p. 185). Surely, if the Western Church initially borrowed monastic life from the East, today the Churches of the Orient may as well borrow certain elements of religious life from the West without losing their identity. Anyhow, the conciliar directive to the Latin rite religious Congregations and associations working in the Oriental regions is that they should try to erect houses and provinces of the Oriental rite (*Orient. Eccl.* n. 6).

Speaking of the connection between *ordo* and *ordinatio* of clerics (p. 101), it would be wrong to imply that in the early Church "ordo" was used exclusively for the clergy. Nicea I c. 5 for example uses it in its Greek equivalent (*tágma*) for the clergy and the laity alike: "whether from the order of the clergy or from the order of the laity" (*en tôi laikôi tágmati*).

But it would be unfair to go on thus picking holes in an excellent volume that can be used with profit by all those who are interested in the ongoing canonical reform and renaissance in the Western Church.

G. NEDUNGATT S.J.

Vincenzo GIUFFRÈ, *Il 'diritto militare' dei Romani*, « Studi e materiali per gli insegnamenti storico-giuridici » 2, Pàtron Editore, Bologna 1980, pp. 92.

Come si può intuire dal titolo della collana in cui è inserito, questo volume è destinato all'insegnamento universitario. L'Autore

vi ha raccolto una serie di « documenti » che riguardano le strutture e, in parte, la legislazione romana circa l'esercito, partendo dalle *Notti attiche* di Aulo Gellio, tributario di uno scrittore contemporaneo di Cicerone, per finire col *Codice* edito da Teodosio II nel 438. Ai « documenti » è premessa una nota introduttiva (pp. 5-15) e un'occhiata panoramica sulla « Regolamentazione del servizio militare » durante la repubblica e l'impero di Roma (pp. 17-28); ma fa seguito, chiudendo il volume, un « ragguaglio di bibliografia » (pp. 89-92).

Vinto il fastidio che ingenera uno stile troppo cattedratico e ricco di parentesi, ma segnato qua e là da frasi improprie (« al più » invece di tutt'al più, pp. 18,20; « a dir così » invece di « per dir così », p. 71) o da parole peregrine (come « affidante » invece di rassicurante p. 24; « grecoloquente » invece di ellenofono, p. 26), si nota che il Giuffrè riesce a comunicare al lettore un notevole interesse per la problematica trattata. C'è di più. Tante sue osservazioni sul carattere tipico e mutevole delle consuetudini e delle leggi militari romane sono quanto mai appropriate sia a far giudicare con beneficio d'inventario le idee storiografiche correnti in materia che a cercare nuove ottiche per lo studio di un campo tutt'altro che rinvangato. Ci sembra soprattutto interessante la sua tesi, benché tutta da dimostrare con indagini sistematiche, secondo la quale la legislazione romana avrebbe conosciuto più una *res militaris* che un *ius militare* vero e proprio. Ma, tanto di qnesta che di varie sue tesi, lasciamo giudicare ai « romanisti ».

Sul piano storico ci limitiamo ad osservare che è molto discutibile affermare che nella tarda antichità, equivalente in buona parte al periodo protobizantino, « il *bellicus apparatus* è voluto, sostenuto e gestito in funzione essenzialmente del pericolo barbarico, da cui certi ambienti di corte e gli strati medio-alti della popolazione (proprietari terrieri, mercanti, cerchie elitarie cittadine) sono terrorizzati » (p. 26). La lettura delle fonti, specialmente di quelle cronachistiche ed agiografiche, ci attesta, ad esempio, il panico che invadeva *tutti* i cittadini dell'Impero di fronte alle razzie arabiche nella Palestina e nella Siria o alle incursioni unniche nelle province dell'Illirico: ci vuole davvero una categoria aprioristica per credere che la bestialità barbarica deplorata dalle fonti facesse paura soltanto a « certi ambienti di corte » e agli « strati medio-alti della popolazione ». Sappiamo che folle intere di contadini o di gente socialmente a loro uguale vennero più volte o trascinate in schiavitù o massacrate o bruciate vive, proprio da qnei barbari che l'esercito romano non era riuscito a respingere. La stessa osservazione vale per l'atteggiamento delle popolazioni dell'Impero rispetto ai Persiani, le cui invasioni talora non furono meno atroci e catastrofiche per le province della Mesopotamia, della Siria, della Palestina e dello stesso Egitto (cfr. *passim* E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, voll. 2, Paris-Brnxelles-Amsterdam 1949-1959).

Il Giuffré avverte che la sua traduzione dei testi latini raccolti è « per quanto possibile letterale » (p. 15). Chi sa di latino se ne accorge subito e intuisce il perché didattico di tale scelta. Ma, per quanto abbiamo potuto accertare, sarebbe stata necessaria una maggiore attenzione in più punti, non per osservare tale criterio, ma per... esser fedeli all'originale. Portiamo un esempio. In una lettera, Plinio il Giovane parla di una sua visita a Traiano che si trovava a Civitavecchia. Parla con entusiasmo dell'*optimus princeps* e si domanda che cosa ci sia di più piacevole che osservare da vicino alcune sue virtù « *in secessu quoque, ubi maxime recluduntur* »; il Giuffré traduce: « anche nella dimora di campagna, dove hanno maggior campo di mostrarsi » (p. 45). A noi sembra un controsenso. Quel *recludi* messo in rapporto con *secessus* non può davvero significare « aver campo di mostrarsi », ma, al contrario, « restar nascosto »; tant'è vero che si tratta di virtù «sociali» (*iustitia, gravitas, comitas*) e non private.

Infine ci sembra, secondo la prassi seguita in pubblicazioni analoghe, che sarebbe stato utile fornire ogni « documento » non solo di una presentazione particolare, ma anche della riferenza bibliografica indicante l'edizione o la collezione da cui esso è stato riprodotto.

C. CAPIZZI S.J.

Historica

Dmytro BLAŽEJOVSKYJ, *Byzantine Kyivan Rite, Metropolitanates, Eparchies and Exarchates, Nomenclature and Statistics.* Vydannja Ukrajins'koho Katolyc'koho Universitetu im. sv. Klymenta Papy. Sacrum Ucrainae Millenium, vol. 1, Rome 1980, pp. 171.

Chronology, historical geography, statistics, and other disciplines called historical anxiliary sciences, were recently given by K. Brandi another name: 'fundamental historical sciences' (historische Grundwissenschaften), and rightly so. They are the foundation of all historical research, not a merely additional 'help'. This book presents the framework of ecclesiastical history in territories, where the Kievan rite in its Catholic form was practised. It rests on extensive quotations from official publications: *Annuario Pontificio* (and its predecessors under other titles), *Oriente Cristiano* put out by the Oriental Congregation, *The Official Catholic Directory for Canada and USA Dioceses* and other vehicles of information.

The Catholic metropolitanate of Kiev and its eparchies are mentioned in the *Annuario* for the first time in 1747. This year is the author's starting point. He adjusts quotations under different entries — names of eparchies and exarchates of the old and new world. There is one irritating detail, not to be ascribed to the author, but to the editors of the *Annuario*. A careless spelling of the names of prelates is common even in recent times. There should be Iraklij

Lisovs'kyj (not Lisanski), Vasyl' Ladyka (not Ladica), Vasyl' Hopko (not Hopkow), etc. The see of Križevci in Jugoslavia is designated also with non-Slavic names Crisio, Körös, Kreutz — as late as 1958!

In the lists of the bishops information indicating date of death, found at the end of the *Annuario Pontificio*, would be welcome.

The author is accurate in quoting his sources, though now and then a correction or an explanatory note would not be out of place. The number of faithful in the eparchy of Saskatoon is given 270,000 in the years 1972 and 1973, an evident misprint; a tenth of the figure would do. Such misprints are not rare in the *Annuario*.

A good deal of attention is paid to religious orders and congregations. The Basilian Order is studied closely (p. 115-137), starting with Rutskyj. Some amendments to published statistics are proposed. The recent proliferation of congregations of women is recorded in detail. Appended diagrams of successive divisions into new eparchies and three maps facilitate research.

To justify fully the title of the book it would be advisable to extend the statistical method across the centuries to the origin of the metropolitanate of Kiev, to the baptism of Rus'. The result would be estimates gathered from scattered allusions, useful and consistent with the purpose of the book which inaugurates publications for the *Sacrum Ucrainae Millenium*. The extension in another direction — across the boundaries of ecclesiastical communion is also desirable. Both 'obediences', the Orthodox included, perform their services using the 'Byzantine Kyivan rite'.

J. KRAJCAR S.J.

Ivan CHOMA, *Kyjivs'ka Mytropolija v berestejs'kim periodi*, Vydannja Ukrajins'koho Katolyc'koho Universytetu im. sv. Klymenta Papy, »Praci Hreko-Katolyc'koji Bohoslovs'koji Akademiji«, tom XLVIII, Rome 1979, pp. 262+12 pl.

The six essays of this book do not aim at a systematic and comprehensive study of the Union of Brest and its aftermath. They touch on some less known facts and aspects of the great event, drawing largely on the collection of sources *Monumenta Ucrainae Historica* that have been published recently in Rome.

The first paper explores the antecedents of the Union and the circumstances that rendered difficult the path to Brest. The author — as many others before him — credits the Jesuits with more influence in this achievement than they merit. Their efforts were limited to the remote preparation.

In 1620 patriarch Theophanes consecrated bishops for the sees that were occupied by Catholic ordinaries. It resulted in confusion and discord, Rus' stood against Rus'. The second essay deals with the idea that matured in this deplorable atmosphere, of reconciliation of both 'obediences' at a common synod. This joint synod was to be celebrated in L'viv in 1629. The Orthodox, however, did not show up, and the Holy See viewed such meetings with distrust. The author added to this chapter six documents that were printed by I. Krypjakevič in ZNTŠ 1913, IV, 21-39. The last item, the letter of Rutskyj to the nuncio concerning the synod of L'viv has been republished recently by the Basilian Fathers in *Litterae episcoporum*, I, Romae 1972, 197-202.

The next essay reconsiders some important decisions of the Propaganda related to Ruthenian Catholicism. The most momentous of the decrees was issued by the Roman authorities on 13 February 1624. It prohibited the passage of faithful of eastern rite to the latin rite. That the prohibition was neither promulgated nor applied, shows the real situation in Poland-Lithuania.

The title of the fourth paper 'Relations between the eparchy of Križevci and the metropolitanate of Kiev in the 17th century' calls for an explanatory note. The eparchy of Križevci was founded only in 1777, though it can be considered a continuation of the one erected for *uskoki* in the Žumberak region, on the border between Croatia and Slovenia with the centre in Marča. Ruthenian bishops and priests played a decisive role in introducing union with Rome in this territory. Even here the towering figure of metropolitan Rutskyj was at work. Longin Brankovič, metropolitan of Transylvania was gained for the union, and metropolitan Rutskyj made attempts to incorporate Brankovič's eparchy into the metropolitanate of Kiev. The author presents some aspects and details that are neither in J. Šimrak's works, nor in Jovan RADONIĆ, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, Beograd 1950.

The last chapter deals with the establishment in Rome of a permanent centre. In 1639 the Holy See donated to the 'Ruthenian nation' the church of Sts. Sergius and Bacchus with adjoining quarters. The author describes the church, the buildings, the inscriptions found there, the archives, the miraculous icon of Our Lady of Žyrovyci and the surrounding area. The account is slightly erratic, but this is explained by his intention to relate things the other authors were not sufficiently interested in.

J. KRAJCAR S.J.

Giorgio FEDALTO, *Perché le Crociate*. Saggio interpretativo. « Il mondo medievale. Sezione di storia bizantina e slava » Pàtron Editore, Bologna 1980, pp. 70.

L'A., che ha all'attivo *La Chiesa Latina in Oriente*, 3 voll., Verona 1973-1978, si dedica in questa sede ad alcune riflessioni sul problema delle Crociate. I suoi tre brevi capitoli trattano l'uno del-

l'origine delle Crociate, il secondo della loro conclusione, il terzo che ha lo stesso titolo dell'opuscolo, del perché delle Crociate. Ogni capitolo ha una nota bibliografica.

Per FEDALTO l'origine delle Crociate coinciderebbe con « il grande sogno e con il mito di un mondo nel quale, liberato il Sepolcro di Cristo, non v'è più bisogno di costruirlo giorno per giorno nel cuore degli uomini » (p. 38). La conclusione delle Crociate è così sintetizzata: « Gerusalemme che doveva diventare il punto di incontro delle Chiese cristiane consacrò invece la svolta e la divisione tra le Chiese latine e gli Orientali » (p. 48). Il perché delle Crociate è riassunto così: « I Cristiani vogliono tornare dopo un millennio nella loro patria, Gerusalemme. Le Crociate sono il tentativo di tornare a Gerusalemme » (p. 70).

Apprezziamo la serietà e la competenza del FEDALTO e abbiamo letto con interesse questo che egli chiama « saggio interpretativo ».

Alcune delle « interpretationi » ci suggeriscono riflessioni personali. Prendiamo per esempio l'interpretazione delle Crociate come aspirazione a « going back home ». Ma è così congenita nel Cristianesimo questa aspirazione a Gerusalemme come alla propria patria? Di fatto l'origine del cristianesimo è caratterizzata da una tendenza centrifuga rispetto alla città dove Cristo è morto. Il pellegrinaggio verso la Terra Santa e il ritorno verso Gerusalemme come fenomeno socioreligioso hanno inizio più tardi.

Un'altra considerazione ce la suggerisce l'opposizione *christianus-paganus* che, secondo FEDALTO, è alla base delle Crociate (p. 16).

Ma questo dividere il mondo in due è dualismo semplicista che denota assolutismo. I Musulmani, al confronto, sono decisamente avvantaggiati, avendo una concezione più elaborata nella quale introducono, tra il *muslim* et il *kāfir*, colui che è membro dello *ahl al-kitāb* o del popolo del Libro. A costui viene riconosciuto il diritto di praticare la propria religione dietro pagamento di un tributo che lo introduce nello stato giuridico del protetto o *ḏimmī*. Questa concezione, che l'Islam ebbe prima delle Crociate e continuò ad avere dopo, si accorda con la tolleranza nei confronti di pellegrini provenienti dal *dār al-ḥarb*, diretti alla Terra Santa e a Gerusalemme.

Le concessioni ottenute da Federico II sono vittorie diplomatiche proprio perché Federico si mette a parlare lo stesso linguaggio dei suoi interlocutori. E concede la reciprocità, accettando che i Musulmani possano visitare indisturbati Betlemme dove è nato ʿIsa Ibn Mariam.

Un confronto, a questo proposito, fra tolleranza islamica e tolleranza o intolleranza crociata, potrebbe concorrere a spiegare l'aspetto negativo e l'insuccesso delle Crociate.

Siamo dunque grati a FEDALTO per lo stimolo a riflettere ulteriormente sul complesso e vasto problema delle Crociate.

V. POGGI S.J.

W. H. C. FREND, *Town and Country in the Early Christian Centuries*, Variorum Reprints, London 1980, 372 p.

Paul LEMERLE, *Le monde de Byzance*: Histoire et Institutions, Variorum Reprints, London 1978, 450 p.

ID., *Essais sur le monde byzantin*, Variorum Reprints, London 1980, 370 p.

Tous les usagers connaissent les avantages de la collection de Londres qui réunit avec bonheur sous un seul index commun des articles, et parfois même des compte-rendus de grands spécialistes. Le volume du Professeur de Glasgow W. H. C. Frend rassemble 25 contributions, réparties comme suit: archéologie, Eglise et empire romain, l'Ouest, l'Afrique du Nord et enfin la Nubie. On reconnaît les domaines annexes des principaux livres de l'auteur. Le premier volume de P. Lemerle rassemble 24 études dans la mouvance des Institutions, ramenées sous les thèmes généraux de l'Histoire, des Institutions et du mont Athos. *L'étude sur le château de Philippes au temps de Nicéphore Phocas* date de 1937: déjà, l'intérêt est orienté vers les IXe-Xe siècles. L'autre volume est consacré surtout aux contacts des byzantins au nord et à l'est, à la même époque. On remarque la réimpression intégrale du gros mémoire publié en marge de l'édition des textes sur les Pauliciens. Dans l'annexe avant l'index, P. Lemerle s'étonne du peu d'écho suscité par les deux publications. Nous avouons que la question des Pauliciens, ramenée ici d'une manière systématique à une dimension locale byzantine, ne nous a pas convaincu. Il y a d'abord le témoignage du *Livre des Lettres* arménien pour le concile de Dwin (c. 553), dont on ne connaît pas la date précise, mais sur l'existence duquel il faut lire Garitte, *La Narratio des Rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 130-175; pour y éliminer le mot de *Pauliciens*, il faut plus qu'un simple discrédit si fréquent chez les byzantinistes accomplis vis-à-vis des documents orientaux. Il faut y ajouter les *Pauliciens* ou *Pauliniens* qui apparaissent dans la version arménienne de l'homélie de Jean II de Jérusalem, dans *Le Muséon*, t. 86 (1973), p. 294, n° 37. Joints au dossier de Jean Odznetsi, cela fait trois mentions arméniennes qu'on ne peut écarter. Préciser leur portée relève d'une étude qui dépasse largement le cadre d'un compte-rendu.

M. VAN ESBROECK S.J.

Jean-Claude HOQUET, *Le sel et la fortune de Venise*, vol. 1: *Production et monopole*, Publications de l'Université de Lille III, S.P. 18 – Villeneuve d'Ascq 1978, pp. 356, 3 cartine; – vol. 2: *Voiliers et commerce en Méditerranée, 1200-1650*, ivi, 1979, pp. 740, 14 ill. e 1 cartina.

Finora s'è saputo solo in modo vago e frammentario che il sale avesse avuto una parte molto importante nella storia commerciale di Venezia. Ma uno studio sistematico in materia mancava, come del

resto mancano studi sistematici in tanti altri settori della storia veneziana, vale a dire della storia di uno dei « Potentati » più prestigiosi dell'Italia prerisorgimentale, anche se esso, in questo dopoguerra più che mai, sia oggetto di una fioritura internazionale di studi e ricerche.

Possiamo dire che il prof. Hoquet, non più giovanissimo, ha dedicato tutte le sue energie scientifiche alla storia del sale a Venezia, dimostrando in modo incontestabile che esso fu realmente uno dei fattori fondamentali della fortuna della Serenissima. Questi due volumi sono i primi di una serie che ne prevede quattro: si tratta del frutto di un'impresa che già dura da oltre vent'anni.

L'idea di consacrarsi alla storia del sale, « un produit sans noblesse », balenò per la prima volta al prof. Hoquet nel 1957 leggendo un « quaestionario di ricerca sul sale », pubblicato nella *Revue du Nord* dai noti storici Michel Mollat e Jacques Le Goff coadiuvati da Pierre Jeannin. Poco dopo, digiuno d'italiano e con scarse esperienze paleografiche, venne ad avventurarsi nei fondi dell'immenso Archivio di Stato di Venezia; ed è istruttivo leggere all'inizio del primo volume la storia dei suoi brancolamenti iniziali, seguiti, grazie anche ai consigli di qualche dotto locale e di qualche impiegato dell'Archivio, da ricerche divenute sempre più feconde ed appassionanti. Tali ricerche furono interrotte per impegni accademici dell'Autore, ma nel 1969 egli ritornò per lunghi soggiorni a Venezia, e quell'anno le sue ricerche presero una piega decisiva dopo un colloquio col prof. Mollat: invece di dedicarsi a compilare una monografia sul sale di Chioggia era meglio allargare l'orizzonte a tutto il Mediterraneo. Questo allargamento delle prospettive ha dato all'opera un respiro storico ben diverso: attraverso le vicende del sale s'intravede la storia di Venezia e talora dei Paesi con cui essa commercia.

Questi due primi volumi ne sono già la prova. Il primo è dedicato principalmente alla distribuzione geografica delle saline da cui si riforniva il commercio veneziano (costa orientale ed occidentale dell'Adriatico, Isole Ionie, Morea, Arcipelago dell'Egeo, Crimea, Cipro, Egitto, Sicilia, Sardegna, Ibiza...); alla tecnica di produrre il sale con investimenti privati e interventi statali; alla politica monopolistica seguita da Venezia nel commercio del sale considerato come « il vero fondamento del nostro Stato ». I grandi guadagni che la Serenissima otteneva colla rivendita del sale ai propri sudditi e nei mercati esteri, talora a prezzi sei o sette volte superiori a quelli d'acquisto, le erano indispensabili per equilibrare la bilancia dei pagamenti. La povertà estrema dei suoi territori la costringeva a fare una spesa enorme per beni di consumo e di produzione; e ciò, specialmente prima dell'espansione in terraferma nel secolo XV. Pur non sottovalutando le frequenti e logoranti guerre, prima coi Genovesi e poi coi Turchi, è significativo, come rileva il prof. Hoquet, il fatto che il commercio del sale veneziano entra in una decadenza irreversibile verso il 1570/80, quando cioè il capitale veneto comincia a sottrarsi agli investimenti del commercio marino per concentrarsi sempre più negli investimenti del retroterra lombardo-orientale e triveneto, saldamente posseduto.

Questo è uno dei fatti più importanti evidenziati nel primo volume. Nel secondo ce ne sono altri non meno importanti, ma che qui sarebbe lungo riferire, sia pure per accenni.

Trattandosi di un monopolio di Stato, è logico che sul commercio del sale gravasse tutta una normativa minuziosa che andava dal tipo di navi da trasporto, ai quantitativi producibili dalle saline venete o acquistabili in quelle straniere, alle tariffe da osservare nei singoli mercati di acquisto e di vendita, ecc. Si tratta, ovviamente, di una normativa che esprimeva determinate leggi di carattere amministrativo ed economico e che teneva conto delle varie situazioni della politica del momento, come pure dei rapporti della Serenissima coi Paesi d'importazione e d'esportazione. Sotto questo profilo, Venezia era di un pragmatismo molto elastico. Se la congiuntura lo richiedeva, sacrificava volentieri i salinieri dei suoi domini, giungendo perfino a distruggere certe saline, come quelle di Comacchio, Veglia, Arbe, ecc. Ma su questa politica di monopolio statale predomina una tendenza, che il prof. Hoquet ha formulato come interrogativo: perché mai e a profitto di chi il governo veneziano seguì per secoli una politica di privilegio per il sale proveniente da regioni lontane, come la Crimea, Cipro, l'Egitto, la Sicilia, la Sardegna e Ibiza nelle Baleari? La risposta, secondo lo studioso francese, è molto probabilmente questa: l'introduzione delle navi di grande tonnellaggio nel commercio, verificatasi durante la « rivoluzione marinara » verso la fine del secolo XIII, esigeva una garanzia finanziaria per gli armatori e i padroni delle flotte commerciali, il cui allestimento richiedeva spese ingenti; tale garanzia a Venezia era data dal trasporto del sale dai porti lontani, verso cui le navi si recavano e da cui ripartivano, benché il carico fosse costituito principalmente da merci d'altro genere (frumento, vini, pellami, ecc.). In breve: il quantitativo di sale che ogni nave portava a Venezia, ritornando da un viaggio commerciale, procurava un margine di guadagno sicuro e così elevato da poter coprire le eventuali spese passive dell'impresa. Ciò spiegherebbe, ad esempio, perché mai la fioritura del commercio del sale a Venezia coincidesse con la crisi del sale a Chioggia.

La validità storica di questi e di tanti altri fatti consiste nella massa di documentazione di prima mano dissepolta ed elaborata dall'Hoquet, dopo aver lavorato sodo non solo, come dicevamo, nell'Archivio di Stato di Venezia, ma in tanti altri archivi veneziani, veneti, italiani e jugoslavi (I, pp. 15-31). Da un punto di vista storico-ecclesiastico, egli darà notizie dirette nel terzo volume che sarà intitolato *Conditions économiques et sociales de la production du sel à Venise* (cfr. II, p. 74); ma anche in questi due volumi non mancano notizie e spunti per la riflessione storica sui rapporti tra Oriente ed Occidente, soprattutto in vari capitoli del primo volume e nei capitoli III, VI, XI e XIV del secondo.

Va da sé che i due volumi, oltre al dovuto apparato scientifico

di note, presentano due abbondanti «Indices nominum et rerum» (l'Autore ha avuto proprio il coraggio di servirsi della denominazione latina...) e due liste bibliografiche (I, pp. 15-73; II, pp. 19-82), molto utili a chi voglia occuparsi specialmente di storia medievale e particolarmente veneta.

C. CAPIZZI S.J.

Thomas, PAEFFGEN *Englisch-russische Wirtschaftsbeziehungen im 16. und 17. Jahrhundert*, Inaugural-Dissertation, Universität von Heidelberg, Walldorf 1979, pp. 366, 94.

This is a lucid and solid study of the commercial relations between Muscovy and England from the end of the 16th century to 1649, though the previous period — from 1553, when Chancellor set foot on the White Sea coast and the time from 1649 to the end of the 17th century are not disregarded.

The source material is excellent, with English sources prevailing, as one would expect. They are mostly already published, but manuscripts from the British Museum and from the Public Record Office were also nsed.

Eight chapters deal with particular, neatly separated problems. They are: The postulates for commerce between England and Muscovy, the role of the Muscovy Company, its rivals in the West, problems of Russian inland trade, the social and legal status of Russians trading with foreigners, centres of commerce, the goods traded between England and Muscovy and the extent of the trade, profits on both sides.

Each chapter contains several sections in which particular problems are discussed and reported. Thus groups carrying on commerce are indicated in chapter six. Among them are monasteries, after the tsar the most powerful commercial and financial agents. In commerce with England they played, however, a modest role. Was there perhaps also a dislike for religious dissenters involved?

J. KRAJCAR S.J.

Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965, Bio-Bibliographie von Metropolit MANUIL (Lemeševskij), bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin PATOCK OSA, Teil I, Avvakum (Borovkov) – Afanasij (Sacharov), «Oikonomia» Band 8, Erlangen 1979, pp. 431.

This is the first of six volumes of bio-bibliographical material concerning Russian and Ukrainian bishops from 1893 to 1965. The work was produced by metropolitan Manuil (Lemeševskij) of Kujbyšev on the basis of information not obtainable in the West. The text is reproduced in Russian and contains 138 biographical sketches. The editor carried the list of bishops till recent times, adding available data on four bishops in German. Appended notices metropolitan Mannil could not make public in the USSR are also in German. The result is that frequently the *vita* is in Russian and the *passio* in German. The note about Andronik (Nikol'skij), archbishop of Perm, read in the Russian text is exceptional: "He died a martyr's death in Perm in 1918-1919" (p. 257).

The biography of each bishop is followed by a list of books and periodicals he had written ('Trudy'). Next are recorded publications containing reference to his life and his pastoral activity ('Literatura').

Metropolitan Manuil was restricted in his freedom and in his access to the sources. He never quotes the *Vsepodannejšie otčety Oberprokurora*, a valuable guide to the nomination and the transfer of bishops till 1914. He rarely mentions publications issued in Ukraine and in the western provinces of the Empire. Talking of Arsenij (Brjancev) archbishop of Charkiv, he does not record *Vera i razum* published in Charkiv. The periodical printed many sermons of Arsenij and the third section of it was dedicated to events of his diocese. In the annual set of 1904 Leonid Bagrecov evaluated in several continnations amounting to about 300 pages Arsenij's pastoral work in Kazan' from 1897 to 1903.

An indication of a book or an article does not itself mean that the metropolitan had it in his hands. In the literature on bishop Arsenij (Ivaščenko), vicar of Novgorod eparchy (p. 374-381), the author makes reference to an article in *Christianskoe čtenie*, 1903. The article is on pp. 936-946 and contains a list of Ivaščenko's works by A. Rodosskij. A glance at the 'Trudy' as they are quoted by metropolitan Manuil makes it evident that he did not consult Rodosskij's article.

The reader may feel that the editor would render a permanent service to Russian ecclesiastical history by checking and supplementing the sections 'Trudy' and 'Literatnra' using the holdings deposited in western libraries. That task, though, would require laborious effort, and, in spite of that, the work would inevitably contain gaps. Further, it would increase the voluminosity and expenses of the work. The value of the metropolitan's work lies, after all, primarily in his biographical sketches.

The editor made use of a large number of western sources. Among additional items he should have quoted also Lev REGEL'SON, *Tragedija russkoj cerkvi 1917-1945*, Paris 1977. While the metropolitan's standpoint is nncritical of Sergius' policy towards the government, Regel'son's book rejects accommodating relations with the Soviets.

The anthor of the book did not include in his catalogne the Living Chnrch bishops. However, those hierarchs are mentioned who

belonged to the Patriarchal Church but turned later to the schism; such was Aleksij (Zamaraev) who a year after his consecration in 1922 joined the *Obnovlency* and died as their metropolitan of Crimea in 1925 (p. 124-125).

J. KRAJCAR S.J.

Linguistica

Josef HARTMANN, *Amharische Grammatik*, "Äthiopische Forschungen" 3, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, 507 p. et deux dépliants.

L'art de faire des grammaires ne cesse de progresser. Il suffit de parcourir la bibliographie pour voir que J. Hartmann n'ignore pas les travaux, relativement nombreux, qui l'ont précédé (p. 37-42). Il n'est que de pratiquer la nouvelle systématisation pour s'apercevoir de ce qu'elle ne fera pas double emploi avec l'*Amharic Textbook* de Wolf LESLAU en 1967 ou le *Traité de langue amharique* de Marcel Cohen en 1936. La logique interne du comportement de la langue atteint une grande pureté et plus encore une netteté typographique stimulante pour le débutant. Non seulement la gémination est toujours marquée, mais l'impression en caractères originaux est toujours doublée par une translittération. Dix catégories suffisent à classer tous les éléments: Phonème, écriture, mutation phonétique, verbe, substantif, adverbe, préposition, conjonction, interjection et syntaxe. Le verbe occupe un large espace (p. 83-212) dont la structure interne, rigoureusement et exhaustivement systématique, peut être saisie d'un coup d'œil grâce à un douple dépliant au début et à la fin du volume. La double page du livre ouvert est alors secondée par le schéma intégral de toute la section concernant le verbe. L'appartenance d'un certain nombre de verbes à telle ou telle classe donne d'emblée au novice une masse de vocabulaire importante. Par exemple, le type géminé sans préformante (ø-2) de classe 4a comporte 171 verbes dûment énumérés en ordre alphabétique, la classe b en comportant seulement 28, et la nature de toutes ces classes et sous-classes est opportunément rappelée par les dépliants latéraux. Il s'ensuit un double avantage: non seulement chaque forme échappe à toute amphibologie, mais l'abondance du vocabulaire ainsi rencontrée fait déjà aborder le lecteur dans le chapitre du substantif en y reconnaissant un grand nombre de radicaux, qu'une simple lecture des morphèmes formatifs des substantifs (p. 489-491) rend à l'avance familiers.

Au point de vue de la syntaxe, à côté des catégories habituelles, on ne peut manquer de remarquer la section 10.5, consacrée à sept modèles de phrases selon la nature de l'actant du verbe. Treize codes se redistribuent les positions respectives des actants, et sont illustrés chacun par trois phrases. La correction, en dépit de la variété des caractères, est des plus soignées. Nous n'avons remarqué qu'une erreur vraiment bénigne: à la p. 77, la translittération du Ge'ez devrait être śalä et non salä. Nous sommes sûrs que cet ouvrage suscitera de nouvelles vocations pour l'éthiopien d'aujourd'hui, et il ne sera pas inutile non plus à ceux qui écrivent la langue.

M. VAN ESBROECK S.J.

Liturgica

Francis ACHARYA, *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol I. *A Weekly Celebration of the Economy of Salvation*, Kurisumala Ashram (Vagamon 685 503, Kerala, India), 1980, pp. 242, XII.

In 1965 Bede Griffiths, a founder monk of Kurisumala Ashram brought out an English translation of the *Shi'mo* (canonical hours for the weekdays) under the title *The Book of Common Prayer of the Syrian Church*. It was only for "private circulation", and is now out of print. A revised edition of the same work is now published by the other founding father of Kurisumala Ashram, Francis Acharya. "Harp of the Spirit" in the title is an allusion to Ephrem the Syrian, and is inspired by Sebastian Brock's translation of Ephrem's poems under the same title. It also evokes the spiritual yearning of the Indian soul, finding utterance in the Church.

The present work is indeed more than a revision of the previous one; it is almost a new translation. What is more, it incorporates some new material, and omits certain portions of the original Syriac text (*Ktobo d'Sloutho Sh'imtho* or *The Book of Common Prayer*, 3rd ed., The Mar Julius Press, Pampakuda, Kerala, India, 1968). Francis Acharya acknowledges that the present revision reflects twenty years of prayer experience of the monastic community of Kurisumala. It is dictated by an eminently practical scope; it is not meant to satisfy students of liturgy who may want an easy access to the contents of the Syriac original. Kurisumala Ashram has spearheaded the inculturation of monastic life in the West Syrian rite of the Malankara Church (Catholic). It is a community "dedicated to fostering the dialogue of committed Christian believers and monks with the living faith of the people among whom they live, Hinduism, through prayer", says the author. No wonder if its prayer life could not have been satisfied with a mere copy, be it in a fairer translation, of the Syriac original reflecting still the prayer life of another culturally different local Church. Two Churches may be united in faith but separated in culture, or may be united in culture but separated in faith. Only this latter type of separation, irrespective of culture, is usually considered Church division that is of interest to traditional ecumenism; but the former is no less problematic, as

is being realised more and more in India today, where inculturation is gathering momentum, though not without occasional pitfalls or setbacks. Francis Acharya has not set out to satisfy the academic liturgist interested only in a full and faithful translation; he has sought for bread of life to satiate the yearning soul of India. Accordingly, with an apology that may seem at times excessive (cf. Introduction), he has incorporated into the common prayer "seeds of the Word from the spiritual heritage of India", that is to say, selected passages from the sacred scriptures of Hinduism. The overall effect is a happy blend. A few examples:

> O Thou that art manifest, be Thou manifest to us:
> From the unreal lead us to the Real,
> From darkness lead us to Light,
> From death lead us to Immortality. (p. 63)

This is a well-known prayer "for being initiated into the Mystery of the Absolute", taken from Brihadaranyaka Upanishad I, iii, 28. Another example. If Christian Scripture has affirmed God as love, Hindu Scriptures have intuited yet another truth: God is joy:

> Persevering in *tapas* and spiritual prayer,
> he saw that God is joy.
> From joy all beings have come,
> by joy they all live,
> and unto joy they all return. (p. 198)

The Indian setting has lent its colouring and imagery in passages like the following:

> How much closer to God shall we be
> when our faith is no more just in words but in deeds,
> and immovable as the Himalayas,
> and as white and bright as the snow of its peaks! (p. 44)

Here and elsewhere Francis Acharya has freely used his sources with striking effect, reflecting the Christian freedom and creative genius of the great masters of liturgical prayer in the past. This is seen not only in the additions but also in the omissions. Passages are omitted for their "Jewishness" (psalms of Jewish chauvinism, for example) or for their anti-Jewish polemic (Ephrem was anything but irenic, after all); the small hours are omitted (they are anyway secondary later acretions); so again, the duplication of *Sedros* and *Qolos* (these and other Syriac terms have been replaced by their English equivalents) in the Morning Prayer is eliminated. In the Evening Prayer, the lamp-lighting rite, common to all Oriental liturgies, is restored and thrown into relief by the adoption of the Byzantine jewel of a hymn: "Joyous light / of the glory / of the heavenly and immortal Father". A small rubric leaves this rite optional: Lamp-lighting hymn *Before the service, if convenient.*

Briefly, with such additions, omissions, and new compositions, the original *Book of Common Prayer* has "undergone a deep mutation", as Francis Acharya himself frankly recognises. And thereby it has become Indian without ceasing to be Christian. If it was

"Indian" before, it was so for history, not for culture. Apart from all doctrinaire appreciation, I can say as an Indian that I have used this *Prayer with the Harp of the Spirit* for personal prayer with great spiritual relish and satisfaction.

Personally, I would have appreciated if the following passage had been included among the many omissions:

> "When the priesthood was handed down, Moses and Aaron received it together. Moses gave it to Zechariah, Zechariah gave it to John, John gave it to our Lord, and our Lord gave it to the apostles. The apostles gave it to the four corners of the creation" (p. 203 from *Sapro* on Saturday, last *Qolo*).

Not that the above "theology" of the Christian priesthood lacks backing in Syriac patrology — Aphrahat for one held the same genealogical view. But one fails to see how it is reconcilable with the theology of the priesthood according to the Epistle to the Hebrews.

Finally, not without interest are the simple illustrations of religious symbols: the Persian cross, the wheel (symbol of the roll of time and of life), the peacock (immortality, national bird of India), etc. (p. 235). The monogram on p. 205 is a mixture of the Hindu OM and the Christian cross. Some may wonder if mixed symbols in art are any better than mixed metaphors in literature. At any rate one should appreciate the *oeconomia* seeking to save OM for the Church in India. This rich religious symbol has recently roused much controversy among Christians, who have to sift and choose from about ten various meanings attributed to it — some exalted, some others sophisticated, still others sectarian and vulgar. All pick and choose; can't the Christians too do likewise? With an authentic declaration of the Hierarchy, if need be? No, in the circumstances it can be made acceptable only if subdued by a dominating cross!

The remarkable success of this first volume of *Prayer with the Harp of the Spirit* augurs well for the three successive volumes already announced, translating the *Penqith* (7 vols, Mosul, 1886-1896).

G. NEDUNGATT S.J.

Enrica FOLLIERI, *I calendari in metro innographico di Cristoforo Mitileneo.* t. 1, Introduzione, Testo e Traduzione, XXXVIII-499 p.; t. 2, Commentario e indici, 563 p., « Subsidia hagiographica » 63, Société des Bollandistes, Bruxelles 1980.

Les deux solides volumes que vient de publier E. Follieri couronnent une enquête hymnographique dont aucun spécialiste n'ignore l'importance. Certains s'étonneront peut-être des dimensions de l'ouvrage: le texte édité ici sur six manuscrits avec traduction italienne en bas de page ne remplit que les pp. 327-461 du premier tome,

avec trente pages supplémentaires de commentaire strictement philologique (p. 463-493). C'est qne l'hymnographie grecque ici touchée relève plus de l'épigramme que de l'hymnographie, qu'un genre littéraire antique croise les chemins du christianisme et sort ici tout droit des manuscrits. Christophore de Mytilène, grand commis laïc du XIe siècle et helléniste accompli, n'a pas seulement écrit les calendriers versifiés édités ici; il a en composé quatre de longueur très variée: le premier ramasse en une quarantaine de *stiches* brefs le contenu d'un mois de calendrier: inutile de dire que les noms propres s'y bousculent. Un deuxième poème est disposé en canons liturgiques de neuf odes (sans la deuxième), où le contenu de la Vie du saint peut déjà s'exprimer, chaque ode se terminant d'ailleurs par un *theotokion*, soit 96 tropaires mariaux. Ce sont ces deux ouvrages qui sont publiés ici, les stichères précédant chaque fois le canon de chaque mois. Un troisième calendrier ïambique dépasse les deux mille distiques et demanderait un travail plus vaste encore. Enfin, Christophore a encore écrit un calendrier en hexamètres classiques: ce sont ces vers que le P. Delehaye, classant en 1902 les divers synaxaires, rencontrait dans la catégorie M des Ménées.

Le lecteur se demandera donc pourquoi avoir choisi ces deux calendriers à l'exclusion des deux autres. C'est à cette question que répond l'introduction. En effet, l'érudit byzantin est parti de vers hymnographiques et les a amplifié dans un retour aux mètres clasiqnes. C'est à le prouver que sont consacrés particulièrement les p. 202-217 des chapitres VIII et IX. Le commentaire du volume II est snrtout dévoué à le justifier en plaçant les versets des deux calendriers inédits en parallèles pour chacune des célébrations. A vrai dire, le calendrier en stichères, inséré dans l'Horologion, connut de ce fait pas moins de 21 édition vénitiennes depuis 1532 (p. 258-259), toutes dûment examinées. Mais la fréquence d'erreurs, et plus encore les modifications du calendrier lui-même, toujours mouvant, ont progressivement oblitéré le choix du premier saint par jour de l'année, tel qu'il fut fait au XIe siècle. E. F. s'est donc mise à la recherche des sources qui justifient ce choix et à l'énumération des différences internes dans les quatre calendriers, lesquelles permettent de restituer l'ordre chronologique de leur naissance, et de se faire une idée sur l'importance relative de chacun des documents auquel l'auteur avait accès. Ceci permet de montrer que Christophore est parti plus des Ménées que des Synaxaires, et qu'il remplit progressivement sa documentation en utilisant, soit les ménées (et parfois certains absents dans l'édition du P. Delehaye: t. II, p. 76-82), et en dernier lieu les légendiers, le plus souvent le Métaphraste. Le passage des rythmes hymnographiques à celui des mètres classiques est en quelque sorte vérifié de la sorte. A la base de ce travail, il y a, au lieu des onze mss précédemment repérés par le P. Darrouzès, 20 mss dont six ont été choisis comme les plus valables. La terminologie, les dates de célébrations et leur type de mutations, les genres de supplices, le lexique marial et despotique est finement reclassé

et analysé comme dans un fichier dûment ventilé selon tous ses axes de référence. Par exemple, p. 197, E. F. n'écrira pas: « il y a 147 martyrs et 18 non-martyrs pour leqnels Christophore a puisé au Synaxaire ». Elle énumère intégralement, au profit de la clarté, les 165 noms avec leurs dates. Les variantes entre *stich* et *can* sont visualisées par douze pages pleines (p. 129-140). Ceci explique la dimension de l'Introduction. Le chapitre X (p. 217-322), sur la fortune de l'œuvre métrique de Christophore, constitue une province neuve de l'histoire de la littérature byzantine: celle des calendriers métriques, où émergent des noms peu ou pas connus: à côté d'un Théodore Prodromos, déjà familier, on voit paraître Nicolas d'Otrante, Michel-Macaire Chrysocéphale, Jean-Ignace Kortasmenos, Michel Apostolios pour le mètre classique, les Grégoire le moine, Sabas Kalathas, Arsène le moine ou Nicéphore Calliste Xanthopoloulos influencés par Christophore, mais aussi indépendemment du mélode laïc, Serge le moine, Michel le moine et Théodose Kalokyros. Tous sont loin d'égaler l'art du maître: E. F. ne cache pas l'impression de monotonie désastreuse que lui a causée la répétition jusqu'à la nausée du mètre du fameux tropaire marial Τὴν τιμιωτέραν par Arsène le Moine. Rien de cela chez Christophore dont l'auteur, une seule fois, se permet de sonder la psychologie secrète, à propos de l'éloge plus véhément qu'à l'ordinaire, réservé à Sainte Anne, la mère de Marie: n'est-ce pas, qu'en dehors d'une société de moine, les dangers de la mise au monde et les difficultés de la maternité sont moins perçues que dans la vie ordinaire (p. 216)? Les calendriers métriques ainsi mis à jour sont aux Légendiers et au synaxaire ce que l'orfévrerie ciselée est à la fresque mnrale: E. F. excelle à dénoyauter le cœur du mètre minuscule, témoin d'une grande tradition. Ajouterions-nous par exemple, que comme *clou* de Jean Climaque au 30 mai, il y a dans l'hexamètre également les 30 degrés (II, p. 95-97). Le sanctoral du donble calendrier en stichères et en canons comporte 408 entrées dûment indexées p. 480-491 du t. II, suivi par un index général et précédé d'un index de grécité. La table des manuscrits (p. 553-561) resence 209 mannscrits, dont le Paris sup. 690 est le plus employé, car il sert de base à toutes les références au calendrier ïambique dans le commentaire. Du point de vue strictement hagiographique, qui est celui de la collection, le commentaire permet surtout de commencer à dépister jusqu'à quel point divers mètres ont traversé les siècles jusqu'à parvenir dans l'édition d'Eustratiadès. Les notes dessinent la première esquisse de ce flux de tradition. Pour les dossiers euxmêmes, il est fait en général appel à la notice de la *Biblioteca Sanctorum* et aux publications qui lui sont postérieures. On regrette cependant l'absence, par exemple, dans le cas d'un Gelasios, des livres de M. Werner Weissmann. Le point de vue est resté strictement dans le monopole byzantin. Nous n'avons rencontré que deux mots orientaux, et tous deux sont erronés. T. II, p. 40 lire *Lusavorič*, et surtout jusque dans l'index, l'invraisemblable Daḥḥāt qui risque de ruiner l'ouvrage dans l'opinion de tout arabisant. Pourtant, Gian-

nelli à qui est due la remarque, écrivait Δαχαϰ et recevait de Levi della Vida la transcription ḍaḥḥāk, la seule qui puisse correspondre à Gelasios. Mais les éditeurs bollandiens sont-ils parvenus à inclnre en leur sein un orientaliste?

M. VAN ESBROECK S.J.

Athenagoras KOKKINAKIS, Archbishop of Thyateira and Great Britain († 1979), *The Liturgy of the Orthodox Church*, Mowbrays, London and Oxford 1979.

This new English version of the Divine Liturgy will be a welcome pastoral aid for the Greek-Orthodox community of Great Britain. Non-British anglophones will be perplexed by the antiquated English, but the penchant for praising God in the language of yesteryear seems so deeply entrenched in the British Isles that it rubs off even on newcomers, for whom such English can hardly be said to represent anything traditional.

Apart from that, the translation is serviceable except for the proscomide prayer, where the difficulty of the one problematic phrase that is the *crux interpretum* of the whole prayer — καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ — is solved by simply omitting it entirely!

Bnt for one schooled in the more muted tones of ecnmenism the real surprise comes in the Introduction. Here we find the azymes question served up again (pp. 24-26), a reference to the "magical power" of the Words of Institution among Catholics along with a distortion of the *in persona Christi* theory of priestly eucharistic ministry held by some Catholic theologians (p. 26), etc. This polemical tone is hardly what one expects from a personage "fort connu dans les milieux ecuméniques avec lesquels il avait de nombreux contacts" (*Irénikon* 52, 1979, 414). One can only be grateful that the Introduction does not come from the pen of a non-ecumenist! One can also affirm that the time when this sort of thing could pass muster is long gone. The honest, fair, charitable expression of real differences is always in order; caricature of another Church's tradition is not.

One further point of perplexity is the request that liturgical scholars study certain questions (p. 48). Since the snggested problems already have been studied, one should rather ask why the the non-scholars don't read what, in fact, the scholars have already done. Indeed, the Introduction shows little awareness of modern litnrgical writing even of the more popular sort. But it does contain some positive suggestions for litnrgical reform, such as the desirability of saying the anaphora aloud.

R. TAFT S.J.

A. Σ. ΚΟΡΑΚΙΔΟΥ, *Ἀρχαῖοι ὕμνοι: 1. Η ΕΠΙΛΥΧΝΙΟΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ: "Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ..."* dissertation en vue de l'obtention du grade de privatdocent, présentée à l'Ecole de Théologie de l'Université d'Athènes, Athènes 1979, 221 pages et 24 reprodnctions de mss hors texte.

L'autenr, qui s'honore d'avoir publié déjà 11 titres (785 pages) et qui a sons presse le 2e volnme de la série commencée par le *Phôs hilaron*, dédié au *Gloria in excelsis Deo* a le mérite cette fois-ci, de nous présenter dans les 221 pages du livre en recension nne monographie fort bien faite sur ce vieil hymne vespéral qu'est le *Phôs hilaron*.

Sa bibliographie est abondante, et il fait d'elle un usage constant, anssi bien à l'intérieur du texte qne dans les notes. Il fait un large emploi des anciennes éditions liturgiques surtout de l'*Horologion*, ainsi qne d'nne bonne vingtaine de manuscrits, pen connus, presque tous se tronvant hors de Grèce, ce qni augmente la difficulté et le mérite de la recherche.

Dans l'INTRODUCTION (pp. 21-44), l'A. fait nne rapide histoire dn culte de la lnmière, naturelle et artificielle, chez les Juifs, chez les Païens, dans la primitive Eglise et dans l'Eglise Occidentale. Le Ier chap. est consacré à un essai de datation de notre hymne en question, ainsi qn'à une tentative de découvrir sa paternité; l'A., par nne analyse des textes de S. Basile, déclare l'hymne anonyme, et réfute les paternités légendaires: Athénogène, Sophrone, voire Athénagore. Basile parle de deux hymnes, de celni d'Athénogène, inconnn de lui, et d'nn antre, très ancien (débnt dn IIe s.?), connn de tous, et qni semble être le nôtre.

Dans le chap. II, on étndie les divers hymnes trinitaires de l'ancienne Eglise: d'Athénogène, d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie et d'autres; pnis des hymnes vespéraux dn livre VII des *Constitutions Apostoliques*, de Grégoire de Nazianze et d'autres.

Le chap. III finalement est consacré au texte même dn *Phôs hilaron*, mais aussi aux théories de ses possibles restructurations, en séparant en en combinant de façon différente les parties adressées au Christ et celles adressées à la Trinité. Le tont très raisonné et documenté. Suivent des traductions de l'hymne en latin, français, allemand, anglais, «russe» (mais c'est dn paléo-slave), syriaque, arabe et arménien. On aurait aimé voir publiés les textes liturgiques existant dans d'antres rites byzantins, comme le géorgien, le ronmain, l'albanais, etc. et surtont la référence à l'article de J. MATEOS, *Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le codex sinaïtique grec 863* (cité par l'A. dans la bibliographie, p. 204), et qni rapporte des versions prises de documents existants, qni fournissent des variantes très intéressantes.

Dans la seconde partie du chapitre, on étudie la métrique de l'hymne. Le chap. IV est consacré à la mélodie de l'hymne: l'ancienne

mélodie (du IIe s.) appartenant au « temps lent » et les règles de celui-ci. C'est un chapître demandant une certaine connaissance théorique et technique; mais malgré tout on ne propose pas une mélodie, ne fut-ce que comme hypothèse de travail.

Dans le chap. V on passe à l'usage liturgique du morceau en question. La première partie suppose l'existence des « agapes » (nulle part démontrée) et l'allumage rituel de la lampe au début de l'agape. L'A. cite le *Testamentum D.N.J.C.* comme document le plus récent des *Constitutions*, suivant en cela l'opinion de Funk, et attribuant à l'éditeur Rahmani une datation de deux siècles trop tardive; mais il n'y a pas d'agape dans ce document, il y existe une introduction de la lampe de la part du diacre pour l'office vespéral. D'autres documents sont présentés et analysés. La seconde partie du chap. V traite la question de l'usage liturgique de l'« eucharistie sur la lampe » et commence par nier l'existence de notre hymne comme partie de cet office de la lumière; en effet il est absent partout où celui-ci est décrit. Il n'apparaitra pour la première fois que dans le fameux récit de Jean et de Sophrone, lors de leur visite à l'abbé Nil du Sinaï, à la fin du VIe s. La seconde fois ce sera dans l'*Horologion* du Sinaï du IXe s., édité par J. Mateos (cf. supra). On soupçonne que son usage ait été tout d'abord domestique. Il n'entrera jamais dans l'office *asmatikos* de Constantinople, son usage restant restreint à la tradition de l'*Horologion* de Jérusalem, aujourd'hui sous la couverture du « Typikon de la Grande-Eglise du Christ » (à ne pas confondre avec l'ancien et authentique « Typikon de la Grande-Eglise »). Ici l'A. décrit les diverses manières d'exécution de l'hymne chez les Grecs, en faisant un excursus sur l'autre formule *Phôs Xpou*, qui elle appartenait à la tradition constantinopolitaine, au moins les jours des Présanctifiés. Dans la troisième partie du chap. V, l'A. explique la place occupée aujourd'hui par le *Phôs hilaron*, à l'intérieur du lucernaire (*lychnikon*) des vêpres. L'A. distingue le lucernaire des vêpres, et pour cela, il revient aux témoignages historiques, surtout de l'Occident.

Le dernier chapitre, le VI, est dédié à la vitalité et à l'herméneutique de l'eucharistie de la lampe. Après un résumé de son histoire dans l'Eglise, l'A. s'arrête surtout sur sa connexion avec la cérémonie du « feu sacré » du samedi saint au Saint-Sépulcre, où il joue un rôle de premier plan, et d'où il serait passé en Occident, dans le *Lumen Christi* de la nuit de Pâques.

Le texte grec est suivi de 3 pages de résumé en allemand. Il ne nous reste qu'à attendre la suite des autres hymnes, promise par notre Auteur, en souhaitant la même rigueur scientifique et le même désir d'être exhaustif dans la matière traitée.

M. ARRANZ S.J.

E. LODI, *Enchiridion Euchologicum fontium liturgicorum.* « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia » 15, Edizioni Liturgiche, Roma 1979. XXX+1868 pp.; *Enchiridion Euchologicum fontium liturgicorum. Clavis methodologica cum commentariis selectis*, Bologna 1979. 252 pp.

Si presenta questo opus magnum del Lodi con una lodevole introduzione del compianto Dom Botte, che colloca questo *Enchiridion*, fra gli altri *Enchiridia*, tanto utili a intere generazioni di studenti: il *Denzinger*, l'*Enchiridion patristicum* del Rouet de Journel et l'*Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae* del Kirch.

Si tratta di due volumi di mole e di contenuto differente. Mentre nel primo si presentano 3461 testi liturgici in latino, con l'originale greco di fronte, classificati secondo un ordine logico, e venendo indicata ogni volta l'edizione del singolo pezzo, il tutto seguito da indici completissimi, nel secondo, la *Clavis*, si trova una presentazione metodica e ragionata delle singole sezioni, con note abbondantissime, con bibliografia sui soggetti trattati e con aggiunta di nuovi testi, che non erano entrati nel primo volume, e che d'ora in poi chiameremo semplicemente *Enchiridion*.

Peccato che la connessione fra le due opere non sia sempre facile, e così si fatica non poco a trovare la corrispondenza fra l'*Enchiridion* e la *Clavis*.

La 1a sezione è consacrata ai testi pagani: ETHNICA; 30 testi ben presentati nell' *Enchiridion* e meglio commentati nella *Clavis*. Il loro interesse è evidente, non tanto per il rapporto che si può stabilire fra essi e la preghiera cristiana, ma piuttosto per l'assenza di questo rapporto; questo per coloro che nel passato vedevano uscire il cristianesimo in linea diretta dai misteri pagani. Anche oggi, questo confronto, non guasta, anche se qualche inno magnifico dell' *Hermes Trismegistos* sembra quasi cristiano.

La seguente sezione nell'*Enchiridion* (le sezioni non sono numerate!) corrisponde alla III della *Clavis* (p. 12: dice II per sbaglio): HEBRAICA. Dei testi di L. Ligier (*Prex Eucharistica*, éd. Hängi-Pahl, Fribourg 1968) scelti senza molto criterio (una sola redazione delle 18 benedizioni, la più scarna). Non si capisce perchè le benedizioni *Yotzer* et *Ahabhah* dello *Schema* siano rimandate alla fine delle *Hebraica*, e perchè i testi di preghiera siano mescolati a dei testi del *Talmud* e di *Qumram*. Tutto poi viene riordinato nella *Clavis*.

Segue la sezione IUDAEO-CHRISTIANA, assai completa (IV sez. nella *Clavis*). Solo in quarta posizione viene la sezione BIBLICA (Antico e Nuovo Testamento), anche se nella *Clavis* occupa il secondo spazio, com'è logico: 12 ottime pagine delle preghiere bibliche catalogate secondo il genere. Dopo la sezione SUBAPOSTOLICA (Clemente, Ignazio, Policarpo) l'*Enchiridion* seguirà il criterio temporale: secolo II, III, IV, etc. fino al VII. Il tutto classificato nella *Clavis* per Chiese: Romana, Graeca, Gallica, Africana, Alessandrina, Asiatica,

etc.: pezzi patristici, pseudo-patristici, liturgici, apocryphi, orthodoxi, gnostici, etc.; niente che abbia valore di testimonianza liturgica viene scartato; perfino le iscrizioni catacombali, e qualche testo arcaico musicato. Certi Padri, p.e. Efrem, vengono citati proprio in extenso. Nel IV s. fanno le loro apparizioni le principali anafore eucaristiche, e, poco dopo, fra una selva di testimoni patristici e di atti apocryphi, il *Testamentum Domini*: eucaristia, ordinazioni e battesimo. A partire dal s. VI la parte del leone sarà presa dalla liturgia occidentale, senza però dimenticare gli autori orientali dell'epoca, testimone il *Penitenziale* bizantino attribuito al patriarca Giovanni del 596 e che certamente è di parecchio posteriore. Non si trova il commento nella *Clavis*.

Dalla p. 605 cominciano i *Libri Sacramentorum* Romani. Dalla p. 829 gli *Antiphonalia Officii Romani*, cominciando però dai formulari originali greci, o supposti tali, visto che molti di essi procedono dall'edizione romana dei *Mînaia* del secolo scorso.

Seguono ancora, i riti occidentali: ambrosiano (pp. 916-1000), Aquileia, Bologna, Ravenna, Benevento, gallicano (1019-1086), celtico, toletano (1141-1249).

Viene poi la « Messa Orientale »: testi di ogni liturgia si susseguono senza altro criterio che quello detto dall'autore « structura missae ». Ne viene fuori un'amalgama molto discutibile, dato che non c'è « una » struttura della messa orientale, ma ogni tradizione orientale ha la « sna »; senza dire che si fanno seguire preghiere in uso e preghiere dimenticate nei manoscritti. Lo stesso dicasi per i Sacramenti, anche se qui la distinzione dei riti è meglio osservata.

Segue l'anno liturgico bizantino (pp. 1407-1448): i pezzi principali delle feste fisse, con l'ufficio vespertino dei diversi riti; poi, le feste mobili del *Triôdion* bizantino (pp. 1459-1527), sempre in greco e in latino.

Si passa alle liturgie medievali (dal secolo IX al secolo XVI) delle diverse chiese, non esclusa la Curia romana; per poi finire con qualche testo del Pontificale e del Rituale di Pio V.

Mettono fine al libro, le liturgie dei Riformati (pp. 1725-1755): la cena dei Luterani, la messa di Calvino e la cena degli Anglicani.

Abbiamo fatto una rapida descrizione di un libro di grande mole. Sembra che ci siamo compiaciuti nei difetti, ma non è così. Certo, come *Enchiridion* è un libro di uso difficile, che suppone la guida del maestro, e d'un maestro molto perito, e questo è evidente in questo *Enchiridion* più che nel *Denzinger* o negli altri.

Fare un *Enchiridion* pan-liturgico era un'impresa quasi impossibile. Tanta maggior lode merita l'autore che ha messo nelle mani dei professori di qualunque seminario o facoltà una quantità di materiale liturgico irragiungibile fuori delle biblioteche specializzate. Materiale che certamente dà una visione non completa, ma molto assortita, di quel tesoro nascosto che è la preghiera liturgica della Chiesa di Cristo, di tutti i tempi e di tutte le latitudini geografiche, cultnrali e teologiche.

Benvenuta sia quest'opera nei nostri giorni in cui il Dialogo fra le Chiese ritorna al letto della sua corrente più autentica: il culto che i cristiani, accompagnati dalla voce dello Spirito, rendono al Padre dei cieli.

M. Arranz S.J.

A Monk of the Eastern Church, *The Year of Grace of the Lord.* A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church. Translated from the French by Deborah Cowen, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1980, pp. VIII+254.

Fr. Lev Gillet († 29.III.1980), who for many years wrote works of profound piety under the modest byline "un moine de l'Église d'orient", presents in these pages a meditation on the spiritual significance of the Byzantine liturgical year. Although the aim of the book is more devotional and pastoral than theological or historical, the abundant footnotes are clear, informative, and almost always accurate. More important, the author's theological sense of the Christian Year is unerring: its object is Jesus Christ and the life we have in Him. But to communicate this life, the outward cycle must be matched by an interior cycle: Christ *in us* is the focus of the Church year, not Christ in days or dates or rites.

Especially welcome is Fr. Lev's serene objectivity. He is able to recognize problems in Orthodox practice, and even to treat Catholicism fairly. This is indeed a welcome relief. Some recent francophone writers have allowed themselves a tone of anti-Catholic bigotry, often employing what Karl Rahner, I believe, once called "oblique criticism": comparing an ideal Orthodoxy with a caricature of the worst in Catholicism. We all have our ideals, we all have our dark side. To compare one's own ideals (especially when they are a far cry from reality) with another's dark side is a luxury Fr. Lev does not indulge in. He seeks what unites rather than what divides.

On the negative side, one might question the division of material in the book. To consider the temporal (movable) and sanctoral (fixed) cycles as one "year" beginning on September 1, is not without its problems. For example, the real Byzantine *liturgical* "Advent" or pre-Christmas period has nothing to do with the forty-days monastic fast. It begins rather with the second Sunday before Christmas, and a more "liturgically" correct chapter unit would be from the Sunday of the Forefathers to the end of the Theophany festivities. Indeed, the attempt to link the post-Pentecost Sundays into a schema of seasons beginning September 1, is artificial. A separate treatment of the fixed and movable feasts would have eliminated these problems.

And there are occasional errors. For example, what is said or implied on page 66, that Epiphany was celebrated "during the first

centuries", whereas Christmas was introduced "at a relatively late date", with the conclusion that in stressing Epiphany one is "being faithful to the early tradition", is simply false. Both feasts are contemporaneous fourth-century innovations, so the only way to be "faithful to the early tradition" in this matter would be to celebrate neither. When it comes to the calendar, any Eastern pretense of antiquity is unwarranted. Before the Middle Ages the great innovator in the development of the calendar was almost always the East. Furthermore, what Rome celebrated at Christmas, and the East on January 6, was the same mystery of the appearance of God's salvation in His Son. The only difference was in the Salvation-History scenario chosen as the vehicle of its liturgical presentation. A reading of the fourth-century patristic homilies of both East and West bears this out.

One could also note (cf. p. 164, note 27) that the old Latin *triduum* was Friday-Sunday, not Thursday-Saturday. The latter was a later change that has been reversed by the reforms of Vatican II. And the *redditio symboli* took place in Rome not on Holy Thursday but at the Easter Vigil (Amalarius, *Liber off.* I, 12,1, ST 139, p. 66). It was in the East (Council of Laodicea, canon 46; in Trullo, canon 78) and Gaul that it took place on Holy Thursday.

There are a few typographical errors: p. 34: 5 should read "without", not "with"; p. 129 note 1 should read "six [not five] weeks of Lent"; p. 198 note "49" should read "39". As for style, in a couple of places the translation is stilted, remaining too close to the French original. For instance, p. 138: "the Thursday", "the Friday", — why the article? And on p. 157:15, the expression "it is not useless to" is just not English.

But I do not wish to diminish my already expressed satisfaction with this book. It is a fine companion to the liturgical texts and biblical readings of the Byzantine Church Year, and a work of true ecumenical spirit from a convert to Orthodoxy who did not affirm his present negatively, by the denial of all value in his Catholic and Benedictine past, but like Vladimir Soloviev, tried in his own person to bridge the gap between the two traditions to which he was heir. As such, he is a badly needed model for others who have taken the same path (for a Catholic appreciation, see *Irénikon* 53, 1980, pp. 175-195).

R. Taft S.J.

A. Odermatt, *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. C 32; Ende des 11. Jahrhunderts. Dissertatio ad Doctoratum in Liturgia assequendum in Pontificio Instituto Liturgico, « Spicilegium Friburgense » 26, Freiburg Schweiz 1980. pp. 376.

La pubblicazione di un documento liturgico (pp. 235-354), preceduto di una buona presentazione e di un commentario arricchito

di abbondante bibliografia (anche se un po' antiquata; pochi titoli superano il 1970, anche se ce ne sono due del 77 e uno del 78) e della comparazione del testo edito con altri 17 manoscritti, è sempre un fatto altamente scientifico che non può non rallegrare il cuore, non soltanto dei liturgisti, ma anche dei teologi in genere, che danno interesse al fenomeno liturgico del come hanno manifestato la loro fede i cristiani di una certa epoca e di un certo luogo. Benvenuta dunque questa tesi, che merita l'onore di entrare nella prestigiosa collana di Freiburg, che qualifica se stessa come « Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens ».

Fatta questa introduzione generica, basterà sottolineare l'importanza del documento in questione, come appartenente a Benevento, punto di confluenza e di demarcazione fra Nord e Sud della Peninsola, e dunque fra Oriente ed Occidente, senza dimenticare le vicinanze di Monte Cassino.

Non siamo molto d'accordo con il titolo di Rituale che l'A. dà al suo codice che non ha titolo, e che è piuttosto un Sacramentarium che un Rituale.

Comincia con l'« Ordo ad catechuminum faciendum », segue l'« Ordo scrutinii » et la « Missa ad scrutinii »; poi: « Item ad succurrendum baptismum infantem morti proximum ». Dopo questa parentesi: « Sabbato in aures apertionis » con la « Missa pro scrutinio in aurium apertione » e dopo un breve rito « post scrutinium », il battesimo: « Item officium in Sabbato Sancto », che comprende la benedizione del fuoco e del cero pasquale, ma non la messa pasquale. Segue un « Ordo poenitentis », più prolisso nelle preghiere che nella confessione; seguito comunque della formula assolutoria in forma deprecativa; certo non è un rito di confessione frequente. Segue la « Missa pro poenitentibus », ridotta come le altre messe precedenti al solo proprio della messa. Viene poi un « Judicium penitentiae pro infirmis », seguito dall'« Ordo ad visitandum infirmum », che suppone anche una confessione, e poi dall'« Item ad ungendum infirmum », in cui si insiste assai sulle unzioni dei diversi organi o membri. Segue naturalmente l'« Obsequium circa morientem », che non esclude la guarigione del malato, ma che prevede piuttosto la morte; è un ufficio di un grande senso pastorale. Segue il proprio della « (Missa) in depositione defuncti », con un buon repertorio di orazioni diverse per i defunti, seguito di un'altra appendice di « Lectiones diversae pro missis defunctorum ». Il documento finisce con l'« Ordo et canon missae »: il *commune* col quale completare il *proprium* delle messe precedenti. Soltanto il canone e le preghiere seguenti sono strettamente quelle del messale romano. La prima parte della messa è molto più originale, anche se segue l'ordine del rito romano. Nell'insieme si tratta di un « rituale » latino, senza nessun legame coll'Oriente, anche se nel capitolo II (p. 65-66) un titolo: b) *Benevent – Byzanz* aveva attirato la nostra curiosità.

M. Arranz S.J.

Patristica

Apokryfy Nowego Testamentu. Pod redakcją Ks. Marka Starowieyskiego. T. 1 Ewangelie Apokryficzne. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersitetu Lubelskiego, Lublin 1980, Vol. 1, 406p.; vol. 2: p. 407-760, 78 reproductions hors-texte.

Les Allemands utilisent depuis longtemps Hennecke-Schneemelcher, les Anglais James et les Espagnols Santos Otero; les Italiens consultent Erbetta lorsqu'ils sont à la recherche d'un des ces innombrables apocryphes qui ont fourmillé pendant les premiers siècles. La Pologne aborde le problème avec l'avantage incontestable de pouvoir en toute liberté reclasser les textes en fonction des expériences antérieures. M. Starowiejski s'est entouré d'une équipe de treize specialistes d'après les diverses langues à traduire et a pourvu de notes et d'introduction un nombre d'apocryphes singulièrement plus élevé que ceux qui ont été traités par ses collaborateurs. Disons tout de suite qu'il n'a pas retouché l'apocryphe jadis traduit en polonais par feu G. Peradze, tragiquement décédé pendant la guerre, et dont il n'existe toujours pas une édition géorgienne ni une traduction en une autre langue (p. 150-172). La matière est divisée en sept sections: le canon et les listes de livres non canoniques sous 14 titres. On pourrait y ajouter le canon de Mekhitar Ayrivanetsi (cf. M. E. Stone, *The apocryphal Literature in the Armenian Tradition*), d'ailleurs excellement cité p. 618. La deuxième section donne les évangiles fragmentaires connus par les citations on les bouts de papyrus isolés et les *agrapha* sous 32 titres, la troisième les évangiles de Thomas et Philippe à Nag Hammadi, la quatrième les évangiles de la vie du Christ, la cinquième ceux de l'enfance (8 textes), la sixième les apocryphes de la passion et de la résurrection et enfin ceux de l'Assomption

Dans sa préface, l'auteur montre clairement combien il est conscient de la difficulté d'une classification, nécessairement inadéquate, et combien le genre des apocryphes touche à nombre de problèmes d'autres disciplines.

Si on examine de plus près, par exemple, l'évangile des Hébreux, on s'aperçoit que Santos Otero n'est pas reproduit tel quel: la citation d'Origène, *In Matth.*, 15,4 est replacée au IIIe siècle. Par contre, il faudrait éviter de faire de Cyrille (†387) de Jérusalem copte un Cyrille authentique: la pièce est sûrement apocryphe. On pourrait ajouter à la collection l'extrait de Didyme découvert par S. P. Brock dans *New Testament Studies*, t. 18 (1971), p. 220-222. Les témoins sont prolongés dans le moyen-âge avec la Catéchèse Celtique, Sedulius Scottus et de l'Historia Passionis Domini signalés dans la Synopsis de K. Aland. La place, le regroupement et l'enrichissement des témoins font de ce nouveau répertoire un instrument original, muni d'une excellente bibliographie par apocryphe p. 600-704. Celle-

ci, p. 636, cite exactement l'article de Brock mentionné ci-dessus. La bibliographie est donc plus riche que ce qu'il a été possible d'intégrer dans l'inventaire des textes. S'il avait fallu traduire tous les textes, plusieurs volumes n'auraient pas suffi: on comprend donc qu'un choix ait été fait dans les traductions: pour Nag Hammadi, l'évangile de Thomas et quelques passages de celui de Philippe. P. 181, note 17, à propos de la version géorgienne du Protévangile, il faut noter, non seulement des fragments bien antérieurs à 864 publiés par J. N. Birdsall (signalé p. 665), mais la correspondance avec la version du codex Iviron 11 où l'on trouve d'ailleurs également la partie du Protévangile concernant Zacharie (cf. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgien*, Louvain la Neuve 1975, p. 276-277 et 93). Du Ps. Matthieu latin, M. St. rapproche avec bonheur l'évangile arabe du codex Arundell. Le Dr. J. Reczek donne une traduction de l'ouigour pour un fragment touchant les rois mages (p. 251-253). Pour les versions arméniennes de l'évangile de l'enfance, ici présentées à partir de la version faite par P. Peeters sur l'édition de Daietsi, il est bon de noter que les deux formes arméniennes de cette édition sont toutes les deux incomplètes au début: le codex Yerevan 7574, daté de 1239, fol. 2-150, le possède au complet. Le deuxième volume, à côté de textes classiques, évangile de Pierre, de Barthélémy, Epistula Apostolorum, insère le dossier du cycle de Pilate (p. 420-493) et celui des Transitus de la Vierge (p. 548-588). Le premier ensemble est analysé avec beaucoup d'originalité et de clarté. Les regroupements sont heureux et éclairants dans une matière où le désordre est la règle. La Dormition de Marie est rangée de manière moins étudiée, par langues. Il a échappé à l'auteur de signaler l'auteur du Transitus R, identifié par G. Philippart dans *Analecta Bollandiana* t. 92 (1974): il s'agit de Jean, évêque d'Arezzo au IXe siècle. Ses sources sont essentiellement les ouvrages de Jean de Thessalonique. Les versions remontent plus haut que ce témoin. Notons qu'à l'épitomé grec BHG 1056k publié par F. Halkin correspond une version arménienne dans le codex parisien 117, écrit en 1307, fol. 163-164, où Jean de Thessalonique écrit qu'il a enquêté à Jérusalem sur les anciens textes et coutumes de la Dormition.

Enfin, on ne peut clore cette présentation d'un ouvrage qui sera sûrement lu et utilisé abondamment sans mentionner les 78 documents iconographiques, présentés dans une section sur l'art et la littérature apocryphe, p. 590-598, munie d'une excellente bibliographie introductive p. 609-613. Les planches sont toutes hors-texte et contribuent à grossir le double volume, appelé a être prolongé par les apocryphes des Actes de Apôtres, domaine non moins encombré que celui des évangiles. Nous souhaitons au rédacteur de réussir tout autant dans ce tome second que l'on attendra avec impatience et curiosité.

M. van Esbroeck S.J.

Agustin ARCE, *Itinerario de la virgen Egeria* (381-384). Edición crítica del texto latino, variantes, traducción anotada, documentos auxiliares, amplia introducción, planos y notas, « Biblioteca de autores Cristianos » 416, Madrid 1980, XXX-353 p. et 15 planches photographiques.

A. Arce, qui a résidé au Moyen-Orient de 1931 à 1934, était bien placé pour relire le plus précieux des documents liturgiques et archéologiques pour le IVe siècle. Il a effectué également des recherches poussées sur la tradition manuscrite latérale du fameux récit de la Gallicienne Egérie. Il en sort une bibliographie (p. XVII-XXX) choisie de 133 titres répartie selon les centres d'intérêts, et une introduction de 175 pages constamment intéressantes. C'est que, très opportunément, A.A. imprime d'abord la lettre de Valère aux moines de Bierzo, premier lecteur d'Égérie connu, puis la description de Pierre Diacre de Naples (p. 141-176), tout comme après l'*Itinéraire*, il ajoute les notes du pèlerin de Bordeaux en 333 (p. 335-339) avant les index. La partie la plus intéressante et neuve touche les attestations diverses de l'existence d'autres mss que l'unique codex d'Arezzo, dont la planche III permet d'apprécier la minuscule cassinienne. Remarquable aussi l'intuition, bien antérieure à la fixation de la date par le P. Devos, par laquelle l'auteur associe ce voyage, fait dans des conditions très représentatives, à l'accession de l'espagnol Théodose à la magistrature suprême de l'Empire. Il est de fait évident qu'une telle promotion a dû amener plus d'un espagnol à la cour de Constantinople (p. 27-31). Suivant pas à pas la célèbre et dévote voyageuse, A. A. imagine toutes les personnes qu'elle a pu rencontrer, Cassien en Egypte, Mélèce d'Antioche, et bien d'autres. Puisant largement aux parties perdues du récit à travers Pierre Diacre et Valère, il détaille les précisions archéologiques et géographiques accumulées le long de ce trajet millénaire. Les grands sanctuaires de Jérusalem, et finalement les étapes de la liturgie au cœur des lieux saints, sont examinés et exposés au préalable.

En dépit de l'intérêt vivace d'une telle présentation, il faut constater quelques retards de documentation: les conclusions des études de Nautin sur la chronologie de saint Jérôme, résumées par P. Devos dans *Analecta Bollandiana*, t. 98 (1973), p. 166, n'ont pas été intégrées. Aussi Cyrille de Jérusalem est présenté comme mort en 486 au lieu de 487; Jérôme arrive à Bethléem en 386 au lieu de 385 (p. 66 et 21). Plus étonnante est la rencontre, p. 100, avec Mélèce à Antioche, alors que ce dernier est mort pendant le concile de 381. La vie de sainte Thècle, p. 101, est encore attribuée à Basile de Séleucie, alors que M. Dagron a démontré dès 1974 l'impossibilité d'une telle attribution (cf. OCP, 1979, p. 469). La tradition de Sion, mère de toutes les églises, est beaucoup mieux présentée par F. Diekamp, *Hippolytus von Theben*, Munster, 1898, p. 92-113 que dans le DALC cité par l'auteur p. 104-105. Les complexités inhérentes à des textes

comme la Vie d'Hélène et Constantin éditée par Guidi ou la légende d'Abgar (p. 75 et 100) ne sont absolument pas indiquées par une publication adéquate, ni référées à un répertoire scientifique comme la BHG. Enfin, p. 135, la publication d'Athanase Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, dans *Patrologia Orientalis*, t. 26 (1971), p. 144-388, n'est pas encore signalée.

Ces points, par rapport à l'édition, reprise à celle de Geyer, et la commodité de la présentation, paraîtront mineurs. Il reste que l'hispanisme d'Égérie a été présenté ici par A. A. mieux que par aucun de ses prédécesseurs.

M. VAN ESBROECK S.J.

Michel AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Vol. II: Les Homélies XVI-XXI et tables des deux volumes, « Subsidia Hagiographica » 59, Société des Bollandistes, Bruxelles 1980, p. 601-1008.

Voici que prend fin un corpus auquel l'auteur a consacré six ans, avec la bienveillante collaboration des éditeurs bollandistes. Nous avons rendu compte du premier volume ci-dessus (OCP, 1979, p. 218-224). La seconde moitié, paginée de 601 à 1008 se termine par une cascade d'index à partir de la p. 958: 150 mss cités, citations scripturaires, mentions d'auteurs anciens (330 entrées avec bien des sous-divisions), et des auteurs modernes, enfin liste des thèmes étudiés avec référence aux deux volumes. Cet aspect monumental dit en peu de mots par où brille l'éclat de cette étude. Remplissant sa promesse, le P. Aubineau édite ici les pièces XVI à XXI, soit six textes de nature très variée. L'homélie sur Jean-Baptiste (*BHG* 860c *CPG* 6587) réserve une surprise: révisant la position adoptée précédemment, cette pièce est désormais présentée comme authentique. Une remarque trop hâtive du P. Kirchmeyer était à l'origine de son retrait du dossier hésychéen. Les critères internes jouent totalement en faveur d'Hésychius. Selon un ordre régulièrement observé, M. A. soumet le texte à une analyse codicologique, stylistique et verbale, exégétique, théologique, historique et de l'histoire des mentalités. L'édition critique suit à partir de trois mss, l'Escorial y.II.6 du XIIe siècle représentant le meilleur témoin. Le tout remplit soixante-seize pages (629-705) pour 19 pages de grec avec traduction française vis-à-vis. Le texte XVII est un extrait fort court d'une homélie sur les martyrs (*BHG* 1191 et *CPG* 6588) uniquement présent dans le Vatican gr. 1524 (p. 706-714). L'homélie XVIII sur les Rameaux et Lazare (*BHG* 2230 et *CPG* 3580/6594) est généralement attribué à Titus de Bostra († c.378). Un seul codex du XIVe siècle l'a attribuée à Hésychius. La critique interne montre que le texte n'est pas hésychéen, mais l'auteur ne serait pas non plus Titus de Bostra. Commentaire et édition à partir de 8 mss occupent soixante-quatre pages (p. 715-

769). Les pièces XIX et XX forment un ensemble consacré au centurion Longin. La première, *BHG* 988 *CPG* 6589 se base sur neuf mss et renouvelle l'édition plus que vieillie au tome II de mars en 1668, dans les *Acta Sanctorum*. Cette légende est augmentée d'nne apostille où Hésychius de Jérusalem prétend avoir retrouvé les archives du dossier dans la bibliothèque de l'Anastasis. La seconde *BHG* 990 *CPG* 6590 est publiée ici en édition *princeps*, sur le Vat. gr. 797, appuyée par un ménologe d'Octobre oncial du VIII[e] on IX[e] siècle (ms. Bruxelles Bib. Roy. IV.459), palimpseste dont la révélation est due tout entière au flair décrypteur de J. Noret. Les deux pièces et leur commentaire remplissent cent vingt-trois pages (p. 778-901). Enfin la pièce XXI concerne l'évangéliste Luc (*BHG* 993a *CPG* 6586). Le dossier se présente de manière complexe. Édité à partir de quatre manuscrits, dont toujours le palimpseste de Bruxelles, le texte est confronté à d'autres compositions mineures sur le même thème, à savoir *BHG* 993 et *Auct.* 992z *CPG* 5871, attribuée à Proclus de Constantinople. L'introduction confronte ces textes et souligne leur dépendance vis-à-vis du prologue antimarcionite. L'édition du texte principal à partir de trois mss (le Sin. gr. 497 est éliminé comme copie directe du Athos Lavra Δ 50) en donnant les leçons parallèles de *BHG* 993 sur trois témoins et celles de *Auct.* 992z sur le Paris. gr. 1454 (p. 902-950).

Aujourd'hui que le dossier d'Hésychius est clôturé, il est plus facile de poser la question: qui est Hésychius, le prêtre et le didascale de Jérusalem? M. A. y invite d'autant plus que dans un *Addendum*, p. 953-954, il s'étonne que les recenseurs n'aient pas réagi. Nous avions cependant observé, assez timidement, deux points que la présente partie finale ne fait que confirmer: en premier lieu, l'absence de développements mariaux dans une homélie dont le thème n'est pas marial (p. 655) ne nous semble pas suffisant pour conclure à une pièce d'avant le concile d'Éphèse. En second lieu, l'ordination d'Hésychius par un *archiereus* près du sépulchre à Jérusalem s'inscrit dans une ligne qui a des précédents et qui évoluera vers l'antichalcédonisme. Que l'on relise la Vie de Porphyre de Gaza, dans le rifacimento grec comme dans la version si originale géorgienne, ainsi que l'homélie de Jean II sur l'Eglise (*CPG* 3626)! Ni Jean II ni Prayle n'ont pu se maintenir sans problème au siège de Jérusalem face à des traditions qui sont liées à des groupes judéo-chrétiens dans l'ambiance du Saint-Sépulcre et de la sainte Sion. Le témoignage de Cyrille de Scythopolis, dans la Vie d'Euthyme, qui évoque la présence du didascale le 7 mai 428 ou 429 à l'inauguration de la grande Laure, n'est pas un témoin de première main: il utilise des sources diverses, et de toute manière, à cette date, l'antichalcédonisme n'a pas de sens. Que le prêtre de Jérusalem soit décédé peu avant ou peu après 451 n'a guère d'importance. Juvénal lui-même n'a-t-il pas signé en 449 à Éphèse? Aussi les réflexions du pape Pélage nous paraissent parfaitement acceptables avec le recul du temps. Dans cette perspective, le dossier Longin nous paraît ici sérieusement

sous-exploité par l'auteur, ou par les éditeurs peut-être. Et tout d'abord l'attribution du diptyque de Longin à Hésychius dans un codex du VIII/IX[e] siècle n'est pas suffisamment sondée. Ce rattachement à un nom illustre des années 430 demande une explication. En second lieu, le premier paragraphe de la pièce XIX nous paraît la clef de lecture dont M. A. ne s'est guère servi. Longin y est ostensiblement élevé à la dignité parallèle à celle d'Étienne et de Jean-Baptiste. Or, l'un et l'autre de ces protomartyrs ont joui d'un dossier double: d'un côté la légende à l'époque du Christ, de l'autre à l'époque de l'Invention, à savoir, celle de 415 pour Étienne, celle de 451 pour Jean-Baptiste. Théodose II et Marcien ont ainsi reçu confirmation céleste de leur mission selon un schéma déjà bien enraciné à Jérusalem sous Constantin et Constance, avec les inventions et les apparitions de la Croix. Précisément, cette double Invention de la Croix est écrite simultanément: tous les efforts pour déterminer une antériorité échouent. Sous Protonikè et sous Hélène, la Croix est retrouvée, et c'est la le cœur même de la tradition du saint-Sépulcre où Hésychins est ordonné. Le procédé du diptyque continuera d'ailleurs à faire florès avec saint Georges de Cappadoce et avec la double tradition de la Dormition retrouvée sous Cyriaque-Cyrille de Jérusalem. Plus que l'appartenance à un genre littéraire de pseudépigraphie, il y a ici continuité d'une politique. Or, l'empereur d'Isaurie sous lequel il convient de retrouver la paix de l'église est Zénon, Tarassicodissa, l'implantateur de l'Hénotique dont la brillante réussite en Orient fut réduite à néant par la politique de Justinien. Rien d'étonnant à ce que la tradition manuscrite de ces faits se soient conservée plutôt dans le synaxaire copte-jacobite que dans la tradition byzantine épurée. Nous ne pensons donc pas que les deux pièces XIX et XX doivent être attribuées à deux auteurs différents, le second pillant son prédécesseur: (contra, p. 870), et il nous semble que l'attribution à de la documentation retrouvée vers 430 par Hésychius répond pleinement à un procédé de la fin du V[e] siècle.

Nous rendant le service inappréciable d'une édition critique complète de l'homélie de Titus de Bostra sur les Rameaux (pièce XVII), M. A. conteste en même temps, p. 725-727, la comparaison que nous avions faite entre la version géorgienne et le seul Paris. 1173 transcrit par Combefis, et reproduit dans la PG. Il va sans dire que nous avons immédiatement collationné le texte géorgien sur l'édition toute fraîche. Il en résulte que G est un parent en amont de O, dont il partage les sauts du même au même en III,17 (OV), VI,4-5 (KMO), IX,18-20 (O), X,18-20 (O), XI,20-21 (O), la doxologie insolite XIII,28 (AOP) et la leçon VI,3 *symbola* (O). Mais il a un saut du même au même en V,11-12 qui lui est propre, une particularité de K en III,15, en amont de O ou encore la leçon *ichthyôn* an lieu de *botanôn* en VI,6, sens qui convient beaucoup mieux au contexte. On ne peut donc absolument pas parler de la tradition grecque « étoffée par tant de manuscrits » rendant léger le poids de la version géorgienne. La chose est d'importance puisque le passage doctrinal,

absent en géorgien, a récusé l'attribution à Titus de Bostra depuis Sickenberger jusqu'à Kirchmeyer. Je remarque tout d'abord que, en VI,18, la citation de l'Ecriture II Pierre 1,4 est arrangée pour éviter de traduire *physis* rendu par *gonebisa*: pensée, tandis qu'un peu plus loin *henôthênai* est traduit par « être rendu digne »: la distortion de l'Ecriture rend le remaniement certain, mais dans quel sens, si ce n'est anti-monophysite? Dans le cas de la variante doctrinale, je répète ce que j'avais déjà dit oralement: le mot « humana *essentia* » rendu par « kacobrivi *qopisa* » ne relève absolument pas de la nature ou de l'essence « buneba » ou « arsoba »: ce serait plutôt l'existence humaine. Le remanieur, ici, est monophysite. A moins que son modèle n'ait pas la variante. A vrai dire, nous n'oserions pas trancher la question car d'autres éléments entrent en jeu. Nous sommes moins certains que la pièce soit de traduction récente. Si elle fait corps avec l'homéliaire, elle a toutes les chances d'être un remaniement selon les vœux de l'hénotique. Toutefois, il reste qu'il faille expliquer l'attribution à Titus de Bostra, nom assurément rare et peu propre à constituer un pseudépigraphe. L'argument héortologique n'est pas déterminant à voir les homélies de Mélèce d'Antioche sur le même thème. Il est intéressant de voir comment le passage VII,2, qui a donné du fil a retordre à M. A. (p. 720-723) est présenté: « Un autre prophète dit aussi: Jérusalem est devenue celle qui voit dieu et l'observatoire de toute gnose ». Évidemment, le géorgien lit *egeneto* avec ADMOPV contre Combefis et l'auteur. Il n'a pu traduire *ekdosis* rendu par une citation prophétique inexistante. Nous ne pensons pas qu'il y ait ici une interprétation directe du nom de Jérusalem. L'*ekdosis* porte sur le prophète David Ps. 23,4 qui parle des cœurs purs, lesquels verront Dieu (Matth. 5,8), comme l'Esprit-Saint l'inspire au Ps. 23,6. C'est ainsi que l'*Observatoire*, entendez Sion, accède à la gnose spirituelle (Matth. 5,8) de la vraie Jérusalem. Un saut du même au même est probable dans tous les mss qui nous sont parvenus. Dans l'homélie XVIII, nous traduirions IX,7 par « avant qu'il ne voit les éléments ».

P. 601-627, l'auteur rassemble des remarques méthodologiques destinées à souligner l'intérêt que revêt, dans la recherche contemporaine, la restitution du cadre réel des homélies. Il récuse en particulier les travaux inefficients de Sever J. Voicu (p. 609-610), qualifiant notamment de règlement de comptes le compte-rendu de l'édition d'Amphiloque par Datema: nous montrerons dans la recension de cet ouvrage que le raisonnement farfelu de cet article sur la tradition géorgienne relève d'une incapacité de lire à fond les données publiées. C'est une consolation pour un orientaliste de voir combien M. A. donne aux versions orientales l'importance qu'elles ont réellement pour la compréhension des productions des premiers siècles byzantins. Nous avouons cependant être déconcertés par l'invocation « des efforts conjugués de deux arménisants » p. 907-908 pour arriver à établir un fiche signalétique de portée bien inférieure à celle qu'il aurait pu récolter dans le tiré-à-part à lui offert par deux autres arménisants: *Le manuscrit Erévan 993. Inventaire des pièces, Revue des Etudes arméniennes*, t. 12 (1977), p. 163, n° 426-428. Un Ehrhard de l'homilétique arménienne est aussi nécessaire qu'en grec, et les arménisants que M. A. a manqué de citer s'y sont attelés. Que dire aussi de *Gamirs* p. 803 présenté avec un point d'interrogation, sinon que le nom apparaît dans la Passion de saint Gordius de Césarée, celle-là bien en place dans les *Analecta Bollandiana*, t. 94 (1976), p. 378, il est vrai, au génitif *gamrac*: Cappadoce. Ce n'est pas la faute de ces arménisants si leur publication ne trouve pas l'accès auprès des éditeurs bollandistes. Ceux-ci, selon l'annonce p. 602, rééditeront-ils un texte publié par Eznik Kahana Petrosyan dans *Etchmiadzin*, t. 37 (1980), p. 44 à 48, avec traduction arménienne moderne p. 49-50 d'Erwand Melkhonyan p. 49-50 et photos intégrales du ms.? Peut-être pourront-ils utiliser les photos en couleur reçues par Dom A. Renoux d'un autre arménisant? En vérité, il existe des problèmes méthodologiques qui relèvent de la sociologie. Un axiôme prétend qu'on ne peut connaître plus de deux langues orientales, et cela suffit à aiguiller une entreprise de recherche historique dans la philologie pure grecque ou latine. L'interdisciplinaire est toujours une discipline contestée sur les deux flancs. C'est pourtant par là que se fait le progrès, et certes, le P. M. Aubineau l'illustre fort bien dans son corpus hésychien. Quelques coquilles, dont, ô ironie, un P. Peteers p. 804, attestent que rien ici bas n'est sans défaut.

M. VAN ESBROECK S.J.

BASILIO DI CESAREA. *Il Battesimo*. Testo, traduzione, introduzione e commento a cura di Umberto NERI, « Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna » 12, Paideia Editrice, Brescia 1976, 455 p.

Le Traité « Du baptême » de Basile de Césarée, siglé CPG 2896, est présenté ici par U. Neri selon tous les *desiderata* d'une édition critique. L'auteur avait devant lui 34 manuscrits grecs, deux éditions anciennes, et un ouvrage dont l'authenticité basilienne est contestée. Aucun des aspects essentiels n'a été négligé. Du point de vue des manuscrits, U. N. aboutit à deux grandes familles respectivement de 21 et de 13 témoins. L'édition de 1535 employait déjà deux témoins de sous-groupes de chaque famille, un Marc. 62 et un Paris. 504 tous deux du XII[e] siècle. J. Garnier en 1722 employa outre le 504 deux autres Parisini 505 et 964 en confrontant avec l'édition de 1535 sans se rendre compte que celle-ci employait déjà le Paris. 504: il en résulte un préjugé favorable à ce témoin du deuxième groupe, dont la parenté avec la version copte montre qu'il forme une branche orientale. Chaque groupe est représenté ici par un témoin mieux autorisé, le deuxième par Lavra 442 (XI[e] siècle) et le premier par le Vatican 428 (IX-X[e] siècle) auquel la préférence est généralement accordée, mais les variantes des témoins différents les plus représentatifs sont dûment insérés dans l'apparat critique. En ce qui touche

à l'authenticité, les objections sont venues très tôt à partir de critères de style et de théologie: depuis Abraham Schultze (Scultetus) jusqu'à Garnier lui-même qui doute de l'authenticité, mais aussi chez un Bellarmin et chez Combefis, l'excessive sévérité de ce texte constituait un motif de le rejeter (p. 85, note 141). Déjà Gribomont observait que le Traité cite les règles brèves sous une forme ancienne, et que certains traits s'expliquent par un anti-messalianisme adressé à Eustathe de Sébastée. Humbertclaude sauvait déjà le texte par l'observation des principaux traits de pensées basiliens. L'auteur conduit ici la démonstration selon toutes les règles de l'art: près de 80 topiques énumérés p. 50-51 sont dûment mis en parallèles dans les notes à l'édition avec des passages incontestablement basiliens dans une quarantiane d'autres œuvres. Autre procédé de vérification: l'association de citations scripturaires dans un ordre déterminé pour une soixantaine de cas (p. 45). L'authenticité une fois établie, il reste à mesurer la place de l'ouvrage dans la vie de saint Basile. L'auteur la place entre 371 et 379 (p. 53): il nous semble qu'il reste un critère supplémentaire. Ayant jadis établi le texte des Homélies sur la Création de l'Homme (Sources Chrétiennes n° 160, Paris 1970), nous sommes frappé par la similitude des deux dossiers. Un texte basilien est systématiquement dénigré à partir de critères stylistiques. Or, dans ce cas, il n'y a pas de doute que l'édition (42 mss) n'est pas le fruit d'une mise au point de Basile: les concepts de « mise au point » pour l'édition y jouent d'une manière très voisine. Aussi sommes-nous portés à considérer que ce traité est plus proche de 378 que de 371. Autrement, la dernière main y aurait été portée. Il est vrai qu'Eustathe de Sébastée meurt en 377. Mais n'est ce pas l'occasion de réagir vis-à-vis de courants messaliens? U. N. souligne fort bien le caractère de vocation commune (p. 71) et l'absence de classes ou de catégories (p. 69) caractérisant la communion des chrétiens dans le baptême. P. 72-74, il réunit un catalogue d'expressions qui s'appliquent à la fois au baptisés et aux moines. Enfin p. 86-97, il observe ce qu'il faut retenir du « stoïcisme » de saint Basile. Bien sûr, une sentence de Sextus est citée 62 p. Mais au-delà de certains affleurements philosophiques, l'orientation entière de Basile est scripturaire, à un point tel que c'est là la règle de foi qui fonde l'entièreté de sa théologie. L'édition elle-même, p. 120-429, est imprimée avec soin: nous n'avons relevé que quelques coquilles 122,25; 142, 157; 162,38; 172,140; 194,297; 210,408; 214,429 et 431; 232,597; 256,787; 270,907; 274,947; 276,958 et 964; 288,46; 294,99; 360,29; 366,76 et 81 que tout lecteur intelligent redressera spontanément. L'ouvrage est pourvu d'excellents index biblique, lexicographique et personnel (p. 433-455). On peut regretter que cette édition magistrale n'ait pu figurer dans une collection d'édition de textes, mais tout le monde sait combien le hasard des temps rend possibles les choses.

M. van Esbroeck S.J.

Paul Jonathan Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea.* "Studies and Texts" 45, Pontifical Institute of Mediaeval Studies; 59 Queen's Park Crescent East, Toronto 1979. Cauada M5S 2C4, L979, xviii+225 pp.

Der V. will "einen bescheidenen Versuch" bieten, "das Bewußtsein des Basilius von der christlichen Kirche", wie es in der Gesamtheit von dessen Leben als eines Aszeten und eines Kirchenmannes erscheint, zu zeichnen (S. xv). Er zieht es m.E. mit Recht vor, von einem "Bewußtsein" des Basilius von der Kirche als von seiner "Ekklesiologie" zu sprechen. Vieles ist bei Basilius noch recht unbestimmt, die ekklesiologischen Begriffe sind noch nicht systematisch fixiert. Das erklärt auch die Verschiedenheit der Auffassung mancher Fachleute, etwa über die kirchliche Stellung des Basilius zum Westen, zum Papst und zum hl. Athanasius.

Das Ideal, das dem Basilius von der Kirche vorschwebt, ist das einer Gemeinschaft von vollkommenen Christen. Die in seinen aszetischen Schriften gesammelten Lebensregeln sind nicht bloß für Mönche gedacht, sondern für alle Christen, und sie haben ihren Grund in ihrem Getauftsein (S. 163).

Nicht zur kirchlichen Gemeinschaft gehören die Häretiker, wenn sie nach wiederholter Mahnung bei ihrer Häresie verharren (S. 67). Mit ihnen darf man keine Gemeinschaft halten (S. 70). Häresien sind Lehren gegen die Schrift uud die Väter (S. 68). Da erhebt sich natürliche die Frage: Wer ententscheidet letztlich darüber, was gegen Schrift und Väter verstößt, wo ist das Kriterium für die Orthodoxie zu suchen? Basilius begründet seine eigene Orthodoxie durch den Hinweis darauf, daß er an der Schrift und an der Tradition, insbesondere am Konzil von Nicäa festhält. Auch beruft er sich gern auf die Menge der Bischöfe, die mit ihm Gemeinschaft halten (S. 69).

Ein unbedingtes Kriterium für die Orthodoxie scheint uns damit nicht gegeben zu sein. Das Konzil von Nicäa war bekanntlich bis 381 sehr umstritten. Basilius selbst gab vor der Formel von Nicäa "ὁμοούσιος" einer andern: "ὅμοιος κατ' οὐσίαν" den Vorzug. Die Väter legte schließlich jeder nach seinem eigenen Geschmack aus. Die Menge der Bischöfe, mit denen Basilius in Gemeinschaft stand, ist letztlich nicht entscheidend. Man kann doch über die Wahrheit schließlich nicht abstimmen. B. selbst wurde auch von vielen der Häresie verdächtigt (S. 63), insbesondere wegen seiner konzilianten Haltung gegenüber den Pneumatomachen.

Das Bewußtsein von der Kirche ist bei Basilius in manchem noch unklar, besonders, was deren Organisation angeht. Der V. selbst gibt zu, daß Basilius kein systematischer Schriftsteller ist und daß seine Darstellung der kirchlichen Führung der Vollständigkeit entbehrt (S. 55). Dies könnte aber auch einfach daran liegen, daß damals eben manche Dinge rechtlich noch nicht festgelegt waren, so z.B. die Art und Weise der Bischofswahl. Manchmal wird der

Bischof durch Klerus und Volk gewählt, manchmal ausschließlich vom Klerus. Bisweilen ernennt Basilins selbstherrlich den Bischof (S. 144). Für die Art der Leitung von Synoden gab es noch keine festen Regeln (S. 124). Es wird ferner aus der Darstellung des V. (S. 47, Anm. 48) nicht klar, wie weit sich eigentlich die Autorität des Basilius erstreckte. Ja er widerspricht sich selbst in diesem Punkte (vgl. S. 101, 115, 125). Einmal beschränkt der V. die Autorität des Basilius auf Kappadozien (S. 125). Damit verträgt sich nicht die Tatsache, dass Basilius für ganz Isaurien, das zur politischen Diözese Asien gehörte, einen Oberbischof, den Amphilochius, einfach ernannte (S. 54). Die Dinge waren im Flnss.

Ein Mangel in der Darstellung ist es, dass der V. kaum auf das umstrittene Problem der Stellung des Basilius zum Bischof von Rom zu sprechen kommt. Er hat dazu nur einen einzigen Satz: "From Damasus Basilius asks not legal intervention but spiritual comfort" (S. 127).

Der größte Teil des Buches (S. 37-100) befaßt sich mit dem Thema: "The Charisma of Leadership". Dieser Teil ist in zwei Abschnitte nntergeteilt, die sich aber logisch nicht sauber voneinander trennen lassen: Allgemein: "The Charisma of Church Leadership" und: "The Charisma of the Leadership of the Word".

Das Haupt der Kirche ist nach Basilius Christus (S. 43). Es braucht aber auch in der sichtbaren Kirche menschliche Autoritätsträger (προεστώς). Der höchste von ihnen ist der Bischof. Die Grundlage von "Leadership" in der Kirche ist das von Gott geschenkte Charisma der Führerschaft. Die Wahl zum προεστώς ist mehr eine Anerkennung dieses Charismas als eine auf bloß menschlicher Klugheit beruhende Entscheidung. Der V. sucht zu beschreiben, was Basilius unter Charisma versteht. Es handelt sich nach ihm nicht ausschließlich nm ein übernatürliches und wunderbares Phänomen wie Extasen und Glossolalie (S. 26). Wir finden jedoch in den Schriften des Basilius nirgends so etwas wie eine technische Definition des Begriffes Charisma (S. 28). Es gibt verschiedene Charismata des Geistes. Kein Mensch hat alle Charismata zusammen. In allen ist jedoch der Geist wirksam (S. 29). Der προεστώς hat das Charisma des Regierens, der Interpretation und des Dienstes am Wort. Dadurch baut er die christliche Gemeinde auf und formt sie. Er übt die Funktion der Augen nnd der Lippen aus (S. 48/49). Er ist das Zentrum der kirchlichen und christlichen Gemeinschaft, durch das Gebet, die Eucharistiefeier, durch Briefe und Besuche (S. 49). Es kommt ihm die Verantwortung für die gute Ordnung in der Gemeinschaft zu, auch die Vollmacht, Unwürdige aus ihr auszuschließen (S. 49).

Die Notwendigkeit der leaders begründet Basilius nicht etwa mit der Idee der apostolischen Sukzession, sondern aus praktischen Erwägungen. Es braucht für das Wohl der Kirche die Zusammenarbeit der den einzelnen verliehenen Charismata (S. 41). Wegen der charismatischen Struktur der Kirche — verschiedene Charismata sind verschiedenen gegeben — müssen Menschen durch Menschen geführt

und zusammengehalten werden (S. 45). Dafür beruft sich Basilius auch auf die Schrift (1 Cor. 12,28).

Es braucht für den führenden Mann in der Kirche die kirchliche Berufung. Jeder Diener des Worts in der Kirche hat nach Basilius eine gewisse Autorität, die ihm nicht bloß aufgrund seines Charismas, sondern auch durch kirchliche Bernfung zukommt (S. 78). Mit ihr ist auch die göttliche Berufung gegeben (S. 79). Die höchste Stufe des kirchlichen Vorsteheramtes ist die des Bischofs. Von der Wahl des Bischofs war oben schon die Rede. Es gibt noch keine einheitlichen, festehenden Regeln darüber. Der Bischof muß von den benachbarten Bischöfen anerkannt werden. Bei Abwesenheit des Bischofs — das kam in der Verfolgungszeit unter der Regierung des arianischen Kaisers Valens recht häufig vor — tritt eine Gruppe von Presbytern an seine Stelle (S. 47).

Das kirchliche Amt wird durch die Handauflegung mitgeteilt (S. 80). An die führenden Persönlichkeiten in der Kirche werden sehr hohe Anforderungen gestellt. Für die Verkündigung des Evangeliums braucht es die Gabe der Prophetie, die befähigt, auch die dunklen Stellen der Schrift recht zu interpretieren (S. 85). Das Zeugnis des Lebens, die persönliche Heiligkeit, ist für die Glaubwürdigkeit der Lehre notwendig (S. 88).

Der kirchliche Führer darf seine Autorität nicht mißbrauchen. Er muß seinen Untergebenen ein Beispiel der Demut geben (S. 89) und überzeugt sein, daß erfolgreiche Predigt des Evangeliums nur dnrch die Gnade Gottes möglich ist (l.c.).

Der letzte Teil des Buches (S. 101-132) trägt den Titel: "Pastoral Sollicitudo for Communion of All the Churches". Hier kommt der V. vor allem auf die Sorge des Basilius zurück, ein besseres Einvernehmen zwischen West und Ost in der Kirche herzustellen, um so wirksamer der Gefahr des Arianismus, die den Osten immer noch bedrohte, entgegentreten zu können. Dieses Mühen des hl. Basilius, das einen hervorragenden Platz in seiner Tätigkeit ausfüllte, kommt in der Darstellung des V. ein wenig zu kurz. Auch finden sich hier manche Ungenauigkeiten. Dem V. geht es nicht so sehr darum, die Ursachen des wenigstens scheinbaren Mißerfolges des Basilius bei diesen Bemühungen darzustellen, sondern die theologischen Voraussetzungen aufzudecken, die den Basilius dazu veranlaßten, eine universale Zusammenarbeit zwischen den Christen herzustellen (S. 114, Anm. 52). Den Verlauf der Verhandlungen stellt er etwas zu summarisch dar. Der V. bezeichnet es als Ziel der Bemühungen, die "reunification of the Churches" (s. 102) herzustellen. Das heißt aber im Zusammenhang nicht, wie man zunächst vermuten könnte, ein etwa bestehendes Schisma zwischen West und Ost aus der Welt zu schaffen. Ein solches besteht nach Basilius nicht. Was er will, ist "the creation of a united orthodox front over and above the geographical barriers" (l.c.) Die Darstellung ist in manchem nicht recht befriedigend. Der V. läßt die Verhandlungen mit dem Brief no 70 (Jahr 370) beginnen, den Basilius durch Athanasius an Damasus von

Rom heranbringen wollte. Er sagt aber nichts darüber, daß dieser Brief aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Adressaten nie erreichte, weil Athanasius es mit Recht für höchst inopportun hielt, den Brief, wie es Basilius wollte, durch einen Diakon des Meletius, den Damasus als Bischof von Antiochien nicht anerkannte, überbringen zu lassen. Der Brief ist in sehr respektvollem Ton geschrieben, aber in keiner Weise ein Schreiben eines Untergebenen an seinen Vorgesetzten.

Die Glaubensformel, deren Unterzeichnung Damasus von Basilius verlangte, was dieser energisch zurückwies, wäre nach dem Verfasser "Confidimus quidem" (S. 109). Es läßt sich aber nachweisen, daß Basilius diese Formel ohne Schwierigkeit akzeptierte. Das ergibt sich aus dem Brief no 90 (s. Y. Courtonne, Saint Basile, Lettres, I. Band, Paris 1957 S. 194-196; Jahr 372). Die von Rom auf diktierte Glaubensformel, die Bailius entrüstet abwies, ist späteren Datums. — Ob Basilius im Jahre 376 den Sanctissimus und den Dorothens in den Westen schickte (S. 149 und 109), wird von andern bezweifelt. Basilius war zu dieser Zeit wenig geneigt, nach allen Enttäuschungen, die er erlebt hatte, noch weiter mit dem Westen zu verhandeln. Die beiden gingen aus eigener Initiative in den Westen (vgl; Brief 236, Courtonne l.c. III, 60-61).

Das Antiochenische Schisma wurde nicht, wie V. behauptet, 381 aus der Welt geschafft (S. 113). Meletius, der während des Konzils von Konstantinopel starb, erhielt einen Nachfolger.

Das Buch schließt mit verschiedenen sehr instruktiven "Appendices". Besonders aufschlußreich ist der Appendix C: "The Background of the Basilian Ascetics" (S. 161-165). Hier vor allem wird klargestellt, daß die Ermahnungen in den aszetischen Schriften des Basilius grundsätzlich an alle Christen gerichtet sind.

Das Buch ist trotz mancher Mängel und Ungenauigkeiten ein wertvollen Beitrag zum besseren Verständnis des großen Kirchenführers und Wegweisers für das christliche Leben: Basilius von Cäsarea. Vor allem stellt der V. klar, daß die Kirche damals in vielem noch in der Entwicklung war und daß das charismatische Element eine viel grössere Rolle spielte als heute.

W. de Vries S.J.

Giovanni Filoramo, *Luce e gnosi*. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo, «Studia ephemeridis 'Augustinianum'» 15, Institutum patristicum «Augustinianum», Roma 1980, 165 p.

En choisissant la lumière comme thème fondamental de son essai, G. Filoramo s'est mis résolument dans un élément central dans l'histoire des religions. De fait, le premier chapitre part du plus général en esquissant l'illumination la plus commune à travers le Corpus Hermétique et la Pistis Sophia. L'influence de J. P. Mahé est marquante pour l'interprétation dans le sens initiatique et religieux

plutôt que spéculatif (p. 24, n. 37). Les chapitres 2 et 3 s'attachent à opposer deux conceptions de la transmission de la lumière: celle d'un groupe de textes plutôt séthien-ophite et celle de la gnose valentinienne. Le caractère strictement génétique de la lumière, diffusée de l'au-delà à l'ici-bas, est fortement souligné, non sans référence aux conceptions génétiques de la transmission de la vie humaine aux premiers siècles. Les séthiens tendent à placer les syzygies et les fécondations des entités à la base de la naissance d'une classe de sauvés, les fils de Seth; au contraire, la gnose valentinienne accepte Jésus-Sauveur comme principe d'une ascension spirituelle de l'individu vers son salut personnel. Des engendrements lumineux venus d'en-haut, l'on passe à l'initiation morale de l'initié, le moment de l'initiation n'étant pas dépourvu d'attaches avec la prostitution sacrée des pythies antiques. Finalement, dans un dernier chapitre, l'auteur revient à son point de départ en relisant quelques passages du Corpus de Nag Hammadi où l'illumination est dépourvue d'images sexuelles: Traité Tripartite, Héracléon, évangile de Thomas.

Ce bref aperçu risque de masquer la richesse d'une étude constamment attentive aux travaux qui l'ont précédée. Les notes abondantes sont riches et lourdes de travaux futurs. Qu'on me permette quelques réactions de lecteur. L'importance du Stagirite, soulignée p. 97, pourrait l'être davantage dans la participation des astres à la fécondation p. 83, n. 116: c'est la théorie du mouvement circulaire parfait de l'âme intellectuelle, hypostasié en quintessence, qui est à l'origine du *pneuma* stoïcien. La *philosophia perennis* traiterait le même sujet dans la maxime « anima est quodammodo omnia ». La deuxième création, la *plasis* par le doigt de Dieu, p. 89, n'est-elle pas liée à une très vieille combinaison de Gen. 1,26, 2,8 et Job 10,8? Plus généralement, au moment où on touche aux idées communes, le problème de l'appréciation contemporaine devient aigu comme le constate plus d'une note: vraie théologie, p. 31, n. 74, métaphore pure, p. 80, n. 111, Selbstbewustsein de la Religionsgeschichte, raffinée en structuralisme structurant (doigt de Dieu dans la dyade aoriste d'un Albinos?), p. 88, n. 119, pure mythologie, ou bien discours logique sur fonds mythologique p. 110,30? Manifestement, il y a un problème. Il serait injuste de reprocher à l'auteur d'avoir trop peu élargi son sujet. L'indétermination de l'herméneutique contemporaine me paraît provenir du divorce méthodologique entre philosophie et théologie, axiome des temps modernes, et plus encore de la spécialité « gnostique », vis-à-vis de l'histoire tout court. G. F. a souligné déjà l'opposition entre séthiens, attachés à l'exégèse de l'Ancien Testament, et Valentinens qui puisent dans le Nouveau. La manière dont ces derniers ont appliqué les mêmes principes d'exégèse mais cette fois à l'Evangile comme livre révélé, me paraît insuffisamment soulignée. La commune appartenance de tous les gnostiques à une religion du livre les situe mieux dans l'histoire. Le livre est-il égyptien avec Tat-Hermès, Homère avec l'exégèse allégorique, p. 47, n. 13, séthienne avec l'AT ou valentienne avec le

NT, et dans ce cadre peut-être même de la grande Eglise pour certains textes de Nag Hammadi? Cette ligne mal dégagée me paraît mieux définir le développement de l'ouvrage. En outre le rôle révélateur du ressuscité sur la montagne de lumière a des attaches dans un monde apocryphe élargi comme l'Octateuque de Clément. Le pèlerin de Bordeaux en 333 ne situait-il pas la Transfiguration sur le mont des Oliviers? L'étude de la gnose, lorsqu'on l'élargit au cadre de l'histoire des religions, exige une interdisciplinarité plus radicale: la problématique de l'illumination gnostique est intégralement préservée dans le dogme de l'annonciation sans qu'il se réduise à la Gnose. Ceci n'est évoqué que dans la dernière phrase superficielle sur cette époque de crise spirituelle « au point de menacer de l'intérieur et de l'extérieur le christianisme lui-même ». Signalons un oubli qui est peut-être un excès de modestie: l'auteur n'a pas inséré dans son excellente bibliographie ses propres travaux cités quelques fois.

M. VAN ESBROECK S.J.

Felix HEINZER. *Gottes Sohn als Mensch.* Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, « Paradosis » 26, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1980, 214 p.

F. Heinzer prend son point de départ dans la théologie cappadocienne trinitaire, où s'élabore déjà, face à Eunome, un mode spécifique de relation entre les personnes divines. L'expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως sert régulièrement de critère. Plus particulièrement, une jolie phrase du traité pseudo-basilien IV Eunome PG 29,681 A 14-B 5 définit l'ὕπαρξις pour Adam, Eve, Abel et celui qui vient de la Vierge Marie: cette phrase montre déjà en germe l'application future à la christologie. Face au mode, il y a le λόγος τῆς οὐσίας qui récupère les vues de la philosophie grecque. Au passage, F. H. restitue à Acace de Constantinople un *Credo* jadis classé parmi les *Amphilochiana* par Holl, et où l'ὕπαρξις se fait jour. Vient ensuite une analyse de la christologie des deux Léonce, de Byzance et de Jérusalem, le premier connu surtout par l'union hypostatique, le second par le λόγος σύνθετος. Dans un rapprochement saisissant avec divers passages de Maxime le Confesseur, l'auteur démontre de quelle manière la christologie y a atteint un point culminant de son expression. Entre le Logos, les deux autres personnes divines, la sarx et l'humanité des hypostates humaines, il dresse le schéma systématique des relations d'union ou de différence sur le plan, soit hypostatique, soit physique: des relations ainsi définissables, presque toutes ont été exprimées par les deux Léonce, à un point tel que la dépendance ne fait guère de doute. Union sans séparation et distinction sans mélange: ce raccourci exprime jusqu'au bout les implications de la formule de Chalcédoine. A Maxime lui-même (p. 117-145), l'auteur emprunte la distinction sur le fond de l' ὁμοούσιος ἡμῖν, en particulier

dans l'*opusc.* 4 où le passage déjà invoqué du Contre Eunome IV prend sa pleine dimension (p. 127). La distinction σπορά/ἀσπορία ne touche pas une distinction de nature. La seconde partie du livre (p. 149-198) développe les implications universelles de la christologie de Maxime en évitant les doubles emplois avec ce que d'autres auteurs ont déjà développés.

D'un bout à l'autre de son étude, l'auteur reste en contact avec les publications et les acquis antérieurs d'un Balthazar, M. Richard, Stephan Otto, etc. Mais l'actualité de la foi de Chalcédoine lui est très présente. Ce n'est pas un hasard s'il place en exergue de son ouvrage une période de Jean-Paul II (p. 19). P. 145, une application est suggérée dans l'antinomie: Jésus de l'Histoire et Christ de la foi. Pour la convergence Christogenèse et Cosmogenèse, c'est P. Teilhard de Chardin qui peut trouver dans la pensée traditionnelle chrétienne l'appui d'une formulation (p. 157). Livre profond et précis, l'ouvrage de F. Heinzer prend place a côté des classiques de la christologie.

M. VAN ESBROECK S.J.

ST. JOHN OF DAMASCUS, *On the divine images. Three Apologies against those who attack the divine images*, translated by D. ANDERSON, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1980, 107 pp.

Il più grande e sistematico avversario del primo iconoclasmo è senza dubbio Giovanni Damasceno. Tra gli anni 726/30 compose tre omelie in difesa delle immagini, o meglio si potrebbe parlare di una sola omelia, considerata in tre successive redazioni dove, nella seconda e terza, si apportano mutamenti, chiarimenti e sviluppi notevoli. In esse è confutata l'accusa di idolatria mossa dagli avversari delle immagini. Il Damasceno collega il culto delle immagini al dogma dell'Incarnazione e quindi della Redenzione: l'immagine non può rappresentare Dio, che è invisibile, ma Cristo, che si è incarnato, rendendosi così visibile e corporeo, per la salvezza dell'umanità. L'immagine, poi, è solo un simbolo ed una mediazione.

Queste tre omelie sono intessute di una messe di testimonianze scritturistiche e patristiche, e costituiscono un validissimo strumento nelle mani degli iconoduli nel concilio Niceno II (787) e nell'apologetica del secondo periodo dell'iconoclasmo.

L'A. ripropone ai lettori di lingua inglese queste tre omelie, facendo seguire ad ognuna di esse una documentazione patristica su cui il Damasceno si è basato e donde ha preso lo spunto.

Ci si permetta qualche osservazione. Purtroppo, a nostro avviso, si è lasciata sfuggire una buona occasione per presentare ai lettori, con una veste scientifica ed originale queste tre ancor valide omelie del Damasceno. La traduzione presentata, infatti, è solo una amplificazione e revisione della versione di M. H. Allies edita nel 1898.

In questa fatica, poi, l'Anderson si è servito del testo greco-latino della Patrologia Greca vol. 94 (che è la riproduzione dell'ed. di M. Lequien, Paris 1712). Ora, è noto che da alcuni decenni l'Istituto Bizantino dell'Abbazia di Scheyern in Baviera attende all'edizione critica delle opere del Damasceno e sin dal 1975 il P. B. Kotter ha pubblicato l'edizione critica delle tre omelie (*Die Schriften des Johannes von Damaskos Herausg. vom Byzantinischen Institut der Abte-Scheyern. III. Contra imaginum calumniatores orationes tres* besorgt von B. KOTTER, (Patristische Texte und Studien, Bd 17), Berlin-New York 1975). Sarebbe stato opportuno utilizzare questa ottima edizione che avrebbe tra l'altro consentito una visione unitaria delle tre omelie, avrebbe annullato le ripetizioni delle parti comuni ed avrebbe mostrato ai lettori le varie rielaborazioni operate dal Damasceno.

Inoltre, nell'introduzione sarebbe stato opportuno dare una panoramica più esauriente, confortata da una più vasta bibliografia, che in materia è abbondante, e non limitarsi, come è stato fatto, al solo libro di J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, N.Y. 1975.

Infine, le appendici ad ogni omelia relative alla documentazione e testimonianza dei santi padri sono purtroppo incomplete. Non basta dire p. es. « S. Gregorio Nazianzeno, sul battesimo », oppure « Dal sermone di S. Basilio sul Martire Gordio » oppure « S. Atanasio, dai suoi cento capitoli indirizzati al prefetto Antioco in forma di domande e risposte, dal capitolo 38 » ecc. Sarebbe meglio citare con precisione l'opera, l'edizione, il capitolo e possibilmente il versetto o il paragrafo. Siamo del parere che un libro, anche se concepito per la divulgazione debba, tuttavia, offrire queste precisazioni al lettore.

G. PASSARELLI

PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones in Genesim et Exodum. Fragmenta graeca*. Introduction, texte critique et notes par F. PETIT « Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie » 33, Éditions du Cerf, Paris 1978, pp. 316.

Tra le opere perdute di Filone compaiono le *Quaestiones in Genesim et Exodum*, e ciò costituisce una grave lacuna per la storia dell'esegesi. Infatti « l'opera di Filone è stata saccheggiata dai primi esegeti cristiani. Numerose sono le citazioni, o allusioni, che lasciano intravvedere un contatto diretto con le *Quaestiones*, in autori come Clemente d'Alessandria, Origene, Eusebio d'Emesa, Acacio di Cesarea, Diodoro di Tarso, Cirillo d'Alessandria, Teodoreto, Gennadio » (Introduzione, p. 30). Pure certa è « l'utilizzazione diretta e sistematica di Ambrogio di Milano dei primi tre libri delle *Quaestiones in Genesim* » (*Id.*, p. 30-31).

Di qui l'interesse della presente edizione dei frammenti greci dell'opera filoniana, anche se possediamo una ben più completa ver-

sione armena (cf. la recensione che segue). F. Petit ha voluto riprendere un lavoro già fatto da altri (Harris, Marcus), impostandolo però in modo più completo e sistematico, offrendoci così una edizione critica di alto livello, curata con la competenza che le è propria (cf. l'edizione della *Catena Sinaitica* su Genesi ed Esodo nel *Corpus Christianorum, series graeca*, 2, Turnhout, 1977).

Il confronto con la versione armena non solo ha permesso all'A. di avere un criterio supplementare nella scelta delle varianti, ma consente anche al lettore una valutazione del testo greco trasmesso dalle catene esegetiche e dai florilegi (particolari accorgimenti tipografici indicano omissioni o rimaneggiamenti dei catenisti).

Anche per la storia delle *catene esegetiche* il presente lavoro si rivela utile. Infatti il confronto tra le suddette catene e l'*Epitome* di Procopio di Gaza († 538), permette di osservare che « nelle catene come in Procopio, l'utilizzazione delle *Quaestiones* di Filone inizia e termina esattamente allo stesso punto: la prima citazione diretta è *QG* I.55, l'ultima è *QE* II.49. Inoltre, né Procopio né le catene citano *QE* I ma, per questa sezione biblica (*Es* 12, 2-22), ricorrono alla *Vita di Mosè*. Tuttavia Procopio ci ha conservato delle *Quaestiones* molti più frammenti che i catenisti » (*Id.* p. 18 s.). Ne segue che sia Procopio sia i catenisti si sono serviti di una fonte intermedia comune (cf. pp. 78 b, 90 c, 101 c, 107 b, 109 b). A conclusioni analoghe è giunto pure P. Nautin nella sua introduzione al *Peri Pascha* di Origene scoperto nel 1941 a Toura (Egitto) e pubblicato nel 1979 (ed. Beauchesne, Parigi). Ma mentre per il Nautin questa fonte comune non può essere che Procopio stesso, autore di una enorme catena che, nel proemio alla sua *Epitome*, dice egli stesso di aver composto, per F. Petit si tratterebbe di qualche altro che ha preceduto Procopio. Indizio di ciò sarebbero alcuni frammenti filoniani attribuiti dalle catene ad Eusebio d'Emesa (cf. pp. 42, 79, 131, 132) o ad altri autori.

La raccolta comprende anche quei frammenti che nelle catene si trovano attribuiti a Filone, ma che non sono stati identificati (pp. 214-228: Genesi; pp. 279-306: Esodo). Di essi viene pure data la traduzione, mentre per gli altri gli editori hanno preferito rimandare alla traduzione dall'armeno di Ch. Mercier, accolta nella medesima collana.

E. CATTANEO S.J.

PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et Solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*. Introduction, traduction et notes par †Ch. MERCIER « Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie » 34 A, Éditions du Cerf, Paris 1979, pp. 336.

Delle *Quaestiones et Solutiones in Genesim et Exodum* di Filone d'Alessandria ci è rimasta, in tradizione diretta, solo una breve sezione (*QE* II.62-68), che sarà pubblicata nel vol. 34 C delle *Oeuvres*

(cf. l'introduzione di F. Petit al *vol.* 33, p. 13). Quanto ai frammenti greci derivati dalle catene esegetiche e dai florilegi, cf. lo stesso *vol.* 33 e la recensione precedente.

Di una antica versione latina (IV sec.) ci sono rimaste purtroppo soltanto le *QG* 154-245 del libro VI (cf. F. PETIT, *L'Ancienne version latine des Questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie, I Édition critique, II Commentaire* [Texte und Untersuchungen, 113-114], Berlin, 1973).

Restava una antica versione armena (V-VI sec.), pubblicata da J. B. Aucher nel 1826 e accompagnata da una traduzione latina. Ora essa appare per la prima volta in una traduzione francese ad opera dello scomparso Ch. Mercier (al presente volume che comprende *QG* Lib. I-II, ne devono seguire altri due comprendenti *QG* Lib. III-IV e *QE* Lib. I-II). Pur senza proporre una edizione critica del testo armeno, il Mercier si è avvalso di nuovi manoscritti, grazie ai quali ha potuto migliorare un testo spesso deteriorato e oscuro.

Questa versione armena, che ci restituisce sostanzialmente l'opera filoniana, presenta tuttavia delle lacune, dovute probabilmente già al manoscritto greco sul quale venne fatta la versione (cf. Introduzione, p. 60-61; F. PETIT, *Quaestiones*... p. 28).

Accanto alla traduzione francese, gli editori hanno creduto bene di riprodurre la traduzione latina dell'Aucher che costituisce sempre un punto di riferimento ed è oggi di difficile consultazione.

E. CATTANEO S.J.

PROCOPII GAZAEI *Catena in Ecclesiasten necnon Pseudochrysostomi commentarius in Ecclesiasten*, edita a Sandro LEANZA, Turnhout, Brepols 1978, XVIII-103 p. et une double pl.

AMPHILOCHII ICONIENSIS *Opera*, ed. Cornelis DATEMA, Turnhout, Brepols 1978, XXX-381 p.

DIODORI TARSENSIS *Commentarii in Psalmos I. Commentarii in psalmos I-L*. ed. Jean-Marie OLIVIER, Turnhout, Brepols, 1980, CXXVI-320 p. (« Corpus Christianorum » Series Graeca 4, 3 et 6).

Feu M. Richard n'est plus là pour assister au développement de la nouvelle série patristique dont il avait, avec la collaboration de M. Geerard, jeté les bases. Voici tout d'abord une chaîne de Procope sur l'Ecclésiaste, qui n'avait pas été incluse dans la PG. Les auteurs qui y sont cités ont la plupart du temps déjà été édités dans diverses publications au nom d'Origène, Grégoire le Thaumaturge, Grégoire de Nysse, Denys d'Alexandrie. Ceux de Didyme d'Alexandrie ne correspondent pas avec les notes de cours de Tura, ainsi que Mühlenberg le remarquait déjà pour les Psaumes. Il y a aussi du Nil et de l'Evagre et neuf citations anonymes. L'édition est enrichie de la comparaison avec quatre autres chaînes, trois inédites et celle

de Polychronius PG, 93, 477-628. A cette édition, p. 5-39, Alexandre Leanza ajoute l'analyse d'une chaîne complète de l'Ecclésiastique retrouvée dans un codex Hauniensis gr. 6, où Procope est largement mis à contribution, p. 40-42. Le reste du fascicule achève une publication que M. Richard lui-même avait déjà préparée. Cette chaîne pseudo-chrysostomienne tirée du Patm. 161 appartient à l'école d'Antioche, et subit l'influence de Théodore de Mopsueste, dont W. Strothmann a extrait les fragments syriaques.

L'édition d'Amphiloque par C. Datema rassemble neuf homélies, le *Contra Haereticos* et l'Epître synodale, le tout muni d'excellents index (p. 321-381). L. van Rompay a assuré l'édition d'une homélie copte sur Abraham, dont Ficker n'avait jusqu'ici donné qu'une traduction allemande. Le tout est présenté ici en anglais (p. 272-319), avec en annexe l'index copte et un fragment syriaque. Les éditeurs n'ont pu s'assurer la collaboration nécessaire pour la reprise complète de l'homélie syriaque jadis publiée par C. Moss dans *Le Muséon*. Nous sommes contraints d'évoquer ici l'attaque sérieuse dans le ton que S. J. Voicu a organisée contre cette édition *L'edizione de Amphilochio nel CCHG*, dans *Augustinianum*, t. 19 (1979), p. 359-364. A la p. 360-361, ce n'est plus à C. Datema, mais à nous-même que la critique est adressée. S. J. Voicu a dressé un tableau des relations entre les témoins manuscrits orientaux de l'homélie sur la Pâques afin de ruiner le raisonnement, intégralement repris par Datema, que nous avions fait dans une étude parue à Jérusalem. Le malheur veut qu' un des piliers de l'argumentation de S. Voicu soit constitué par le relèguement de la version géorgienne comme sous-ensemble des versions arméniennes. Or, s'il avait consulté *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975, p. 250, il y aurait constaté que cette pièce, U 41, loin d'être rangée parmi les traductions de l'arménien, constitue un des exemples les plus parfaits d'une dépendance directe du manuscrit sinaïtique grec. D'où la difficulté de justifier les attributions. D'où la nécessité d'expliquer, en *géorgien*, une source en amont au paragraphe de la Passion de saint Abo, et d'une manière générale, un état plus ancien de la pièce grecque, certainement mutilée sous les deux formes où nous la connaissons aujourd'hui. Le principal apport de S. Voicu dans cet article est la désignation d'un palimpseste non utilisé par C. Datema, ni par nous-même. Nous osons croire que c'est sur ce plan seulement que l'aide du P. Gribomont a apporté à S. J. Voicu l'apport d'une contribution substantielle. Nous sommes heureux de voir que C. Datema, à la suite de notre article, a rangé l'homélie parmi les authentiques pièces d'Amphiloque, bien que nous ne sachions comment justifier l'invraisemblable évocation de la Passion *arménienne* (sic!) de saint Abo (p. XVIII). Il est urgent que les patristiciens n'utilisent pas de seconde main et en les déformant les données surabondantes des versions orientales, dont l'accès à l'édition présente toujours des difficultés d'impression. M. Datema sait que, non seulement à cause de lui, je me suis abstenu de publier la pièce grecque, mais que

j'ai passé un temps considérable à travailler gratuitement à cet ouvrage. Ajoutons que nous ne sommes guère d'accord avec le chapitre d'introduction p. XXVII-XXIX sur le « rang » mineur d'Amphiloque parmi les Cappadociens. L'étude des textes et des controverses de la fin du IVe siècle montrerait, dans ses relations avec Eunome notamment, une réaction digne de celle des hiérarques.

J.-M. Olivier présente au t. 6 la première partie du commentaire des Psaumes de Diodore de Tarse. Ainsi aboutissent les études nombreuses et tâtonnantes du P. Mariès. Le Parisinus graecus 168 est bien de Diodore. L'auteur utilise huit manuscrits analysés selon toutes les règles de l'art, et en garde cinq pour l'apparat critique. Dans la tradition indirecte, J.-M. O. est amené a réalisé dans le maquis des chaînes sur les Psaumes un regroupement comme Mühlenberg l'avait fait pour sa part pour Apollinaire et Didyme. Les résultats sont assez spectaculaires. L'émiettement des branches classées par Karo-Lietzmann est ramené à une tradition beaucoup plus limpide: chaîne III et XVII pour les fragments diodoriens. Mais Mariès discutait déjà le fameux lemme ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου: les fragments caténiques d'Anastase sont également présents dans le commentaire Diodorien. Alors de quel auteur s'agit-il? P. LXXIII-CVIII, l'auteur conclut justement à l'authenticité diodorienne. Il est toujours curieux de constater les objections « théologiques » de M. Jugie: Diodore est hérétique, donc son œuvre ne peut contenir des propositions valables. L'impression en gras des versets commentés aide la lecture. Une bizarrerie dépare le début de la bibliographie p. CIX; trois erreurs: Nikolaj Fetisov, *Diodor Tarsskij* se trouve sur ma table, en Europe occidentale. Ce petit détail, qui n'est peut-être pas dû à J.-M. Olivier lui-même, n'enlève rien à l'excellence de l'édition d'un texte accessible pour la première fois.

M. VAN ESBROECK S.J.

James John RIZZO, *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, Greek Text edited and translated, « Subsidia hagiographica » 58, Société des Bollandistes, Bruxelles 1976, 127 p.

Assez curieusement, le texte édité ici par J. J. Rizzo n'était demeuré accessible qu'à travers la version latine effectuée par Combefis à partir du manuscrit de Paris gr. 1180, laquelle fut imprimée finalement PG 105, col. 439-488. J. J. R. utilise les deux mss connus, tous deux de Paris. Un hasard veut que nous ayions gardé une lettre d'Arethas de Césarée critiquant le panégyrique publié ici. La pièce doit donc dater d'avant 907. Il s'agit d'une pièce formelle où le procédé classique de la *synkrisis* est utilisé jusqu'à épuisement du genre. En dépit des affirmations de Nicetas sur ses nombreuses sources, à part les documents d'époque qui sont tous connus, J. J. R. n'est arrivé à identifier que quatre passage où se reflète l'influence du panégyrique de Grégoire de Nazianze par Grégoire le prêtre (BHG 723), du VIe ou VIIe siècle. Le texte grec remplit les pages 19-59, et la traduction anglaise suit p. 81-127, si bien qu'il est assez malaisé d'observer directement la manière de traduire. Les notes sont rédnites an minium à l'intérieur d'nn seul apparat critiqne. Cenx qui entreprendront une histoire de l'art du panégyrique depuis la seconde sophistique jusque dans la période byzantine tronveront là un bel exemple des premiers pas d'un élève encore peu assuré. A ce titre, la pièce mérite assurément d'être lue facilement plutôt qu'en manuscrit et à travers le latin de François Combefis.

M. VAN ESBROECK S.J.

Theologica

Olivier CLEMENT, *La rivolta dello Spirito*, Jaca Book, « già e non ancora » 71, Milano 1980, pp. 282.

Le titre de cet ouvrage peut prêter à confusion. Il réunit des réflexions sur des sujets divers, fruits de discussions, engagées librement entre l'auteur et Stanislas Rougier, comme nous l'indique le sous-titre.

On a l'impression que le point de départ de ces méditations fut la crise de mai 1968 à Paris, qui révéla tout à coup au monde la révolte d'une jeunesse contre la société d'aujourd'hui, qui ne lui laissait entrevoir aucun avenir valable ni ne lui donnait un aliment à sa soif d'idéal qui est en réalité une soif de Dieu.

Prenant appui sur une réflexion de Berdiaeff dont toute l'œuvre s'inscrit sous le signe de la révolte: « toute révolte, écrit-il dans son autobiographie ne peut être menée qu'au nom d'une valeur suprême, de l'Esprit, autant dire au nom de Dieu », l'A. commence par analyser ce qu'il appelle la « névrose spirituelle » de l'Occident, triste conséquence d'une rationalité qui a perdu le sens du transcendant. Elle se poursuit par une analyse de la crise du christianisme occidental et oriental.

De là, l'A. passe, dans une deuxième partie, à des réflexions sur l'histoire, la personne et la liberté (on reconnait les thèmes favoris de Berdiaeff: le conflit entre Dieu et César, la sécularisation. Le discours se ponrsuit par une méditation sur le socialisme, les espoirs qu'il a soulevés, mais aussi les déceptions qu'il a comportés, faute d'un fondement chrétien. Le comunisme et le on les marxisme(s) ne sont pas oubliés — auxquels est jointe une note sur le sens du travail.

Après ce panorama, l'A. aborde, dans une partie intitulée « les portes de l'invisible » la nouvelle gnose qui s'est emparée de l'intelligentsia contemporaine avec l'invasion des spiritualités orientales

qui résorbent l'humain dans le divin impersonnel, à l'opposé de la mentalité occidentale qui opère juste l'opposé; enfin une dernière partie s'achève sur le visage de l'Eros et ses illusions (un chapitre spécial est consacré au célibat ecclésiastique).

Pour le lecteur, familier des publications d'Olivier Clément, on retrouvera dans ce volume, mais mieux orchestrés, pas mal d'essais publiés dans la Revue « Contacts ».

Chrétien orthodoxe, Olivier Clément voit le remède à tous ces maux dans le retour à la foi chrétienne, telle que l'Orient la propose dans sa doctrine de la divino-humanité et de la Trinité (les deux dogmes-piliers de la foi orthodoxe).

On ne peut qu'être d'accord avec lui sur l'essentiel. Toutefois, un lecteur occidental et latin, ne manquera pas de noter çà et là les positions tranchées de Vl. Losski, dont l'auteur fut l'élève et sans doute le disciple le plus fidèle. Tout en reconnaissant le bien fondé de pas mal de critiques à l'égard de l'Occident, encore qu'elles devraient être plus nuancées pour ce qui est de sa théologie et spécialement pour ce qui regarde St Thomas d'Aquin (pp. 62-63) qui est aussi peu l'ancêtre du nominalisme rationaliste qu'Augustin ne fut l'auteur de toutes les hérésies, suivant un dicton bien connu.

Pour être équitable, on notera que l'A. exerce sa critique lucide et personnelle à l'égard de ses frères orthodoxes, lorqu'il écrit, avec courage: « à force de se défendre contre l'Occident, l'Orthodoxie, pour certains de ses fils, a fini par ne plus prendre conscience de soi qu'en opposition à cet Occident et surtout en opposition à Rome. Tout mal ne peut venir que de Rome » (p. 89). On ne peut que se féliciter de cet œcuménisme lucide qui dénonce avec intrépidité « ce complexe médiocre d'infériorité-supériorité » (p. 90).

Cet ouvrage, très enrichissant, mérite plusqu'une simple lecture, mais provoque à un examen de conscience salutaire pour tous les chrétiens. La traduction italienne de cet ouvrage, paru d'abord en français, m'a paru excellente, en dépit de quelques « francesismi » inévitables et d'ailleurs acceptés communément par la langue italienne si accueillante. Toutefois, l'*abbé* Montchanin n'est pas « abbate », n'étant pas chef de monastère, même en tant que gourou qu'il était devenu. Léger contre-sens qui ne dépare guère cette excellente présentation.

G. DEJAIFVE S.J.

Wolfgang OFFERMANNS, *Mensch, werde wesentlich!* Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit, "OIKONOMIA" Bd. 11, Erlangen 1979, x+305 S.

Ivan Alexandrovitch Iljin (1883-1954), professeur de droit à l'Université de Moscou jusqu'en 1922, passe ensuite 16 ans d'exil à Berlin et 16 ans à Zollikon en Suisse. Etudiant sérieux, promu

docteur en pleine bourrasque révolutionnaire, professeur exemplaire, il représente le meilleur de la tradition classique d'un solide formation sous l'époque tsariste. Grand lecteur, il n'a cessé de publier tout au long de sa vie (bibliographie p. 281-296). Près de 200 titres seulement après 1948, mais l'usage de pseudonymes empêche de clore définitivement la liste. Jusqu'à présent seul N. P. Poltoratsky a consacré une monographie en 1975 au libelle d'Iljin en 1925 « Faut-il résister au mal par la force? », question bien actuelle! W. Offermans fait donc œuvre de pionnier en dressant un portrait complet de l'homme. Entre les grandes phases de sa vie (p. 1-33) et de sa pensée (p. 108-228), l'auteur a inséré avec bonheur une vue de sa mystique de la lecture (p. 39-77) et de sa conception religieuse de la philosophie (p. 78-96). C'est à une classification d'Iljin lui-même que W. O. emprunte la description de sa pensée, selon cinq axes: vérité et concept, droit et Etat, Bien et Mal, Art et Beau, divin et Dieu (p. 101). Univers de la philosophie classique grecque alliée à une foi orthodoxe radieuse exercée à voir Dieu par dessus le discours humain. Jamais d'opposition entre science et foi (p. 85 et 225). L'influence de l'idéalisme allemand est matériellement prédominante: il a étudié à fond Schelling, Fichte mais surtout Hegel. Il a souligné le caractère concret de son concept dans son double ouvrage de 1918. Mais l'influence de Max Stirner « Das Einzige » (1911) fut aussi importante (p. 56). Iljin rejetait l'axiome « Nihil est in intellectu nisi prius in sensu » même avec l'addition « nisi ipse intellectus » (p. 92). Au-dessus de la logique et de l'intellect, son intuition dépasse celle d'un Kireevky ou d'un Chomjakov (p. 115-122). La vraie source d'inspiration se trouve chez les moines, les ascètes antiques ou la foi des grands scientifiques de la nature (p. 127), dans une « actologie » pneumatique des premiers pères de l'Eglise, surtout saint Basile.

L'exposé de la pensée d'Iljin une fois achevée, W. O. peut aisément corriger les appréciations émises jusqu'ici (p. 229-258). A l'est, on remarquera que V. I. Lenin réagit deux fois non sans admiration pour un avis aussi autorisé: Iljin fit un compte-rendu en 1909 de « Marxisme et empiriocriticisme », et en 1918 V. I. Lenin admira la pénétration et l'écriture de l'ouvrage sur Hegel. Mais l'appui ouvert d'Iljin aux blancs l'ont mis au ban du « paradis » dès 1922. Les notices parues à son sujet, et même les études en Géorgie, l'assimilent à la classe bourgeoise et à l'idéalisme allemand et mystique. A l'Ouest, Iljin ne fait pas partie des revenus du bolchevisme ou des néo-spiritualistes du groupe Rozanov, Merežkovskij, Bulgakov, Berdjajev. Par ailleurs, Iljin n'a jamais systématisé sa pensée à la manière de Solovjev vis-à-vis duquel il garde une distance prudente. Très caractéristique est son rejet de Leon Tolstoj dont il stigmatise un pacifisme aux couleurs évangéliques masquant aux yeux d'une génération les nécessités d'un combat pour l'objectivité. Les racines d'Iljin remontent tout droit à l'austère mais lumineuse lumière d'un Feofan Zatvornik, d'un Seraphim de Sarov et de la renaissance patristique due à Paisij Veličkovskij. N. O. Losskij et V. V. Zenkovskij

insèrent Iljin dans l'histoire de la philosophie russe, soit en méconnaissant son insertion dans l'école de droit moscovite de Jurkevitch, sous l'influence directe d'érudits comme Lopatine, S. N. Trubetskoj et surtout Novgorodcev, soit en confondant trop facilement son intuition religieuse avec une transposition de la pensée de Hegel.

L'analyse de W. O. se lit avec plaisir tout en recueillant avec précision les données: seul l'allemand permet des phrases synthétiques comme celle qui caractérise si bien la connaissance humaine chez Iljin: « es ist freies, von Glaube und Liebe getragenes, innerlich schauendes, denkendes und urteilendes, im Herzen wurzelndes, schöpferisches Tun des menschlichen Geistes als ein den ganzen Menschen einbeziehender Lebensvollzug, der auf die alles umfassende und grundlegende Wirklichkeit Gottes als "Gegenstand" ausgerichtet ist » (p. 128). La devise « Mensch, werde wesentlich! », d'Angelus Silesius est particulièrement chère à V. I. Iljin. Ce dernier a vécu et agi en vrai adorateur orthodoxe debout devant la porte ouverte de l'iconostase. Espérons que W. O. n'arrête pas à cette monographie ses capacités de lecteur et d'interprète.

M. VAN ESBROECK S.J.

Peter PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche* – Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966), "Das Oestliche Christentum", N.F. Band 31, Augustinus Verlag, Würzburg 1980, pp. 268.

Voici une excellente étude sur l'ecclésiologie eucharistique du Professeur orthodoxe Afanassiev.

Une biographie bien documentée, grâce surtout aux souvenirs de Marianne Afanassiev, sa femme, nous retrace d'abord le cadre dans lequel s'est déroulé la carrière de ce russe émigré, qui s'est achevée à l'Institut St Serge à Paris.

Sans négliger les travaux antérieurs sur ce thème, en particulier les nombreux articles du R.P. Schultze, de l'Institut Oriental, l'A. s'est attaché à une étude génétique de la pensée du P. Afanassiev.

Il expose d'abord la première ébauche de la théorie, publiée en 1934 dans la Revue russe Put', de Paris. On y découvre déjà clairement les deux conceptions de l'Eglise: « universelle », due à St Cyprien, selon les vues de l'auteur, l'autre « eucharistique » remontant à St Ignace d'Antioche et mettant l'accent sur l'église locale, conceptions que le Prof. Afanassiev ne cessera d'opposer et d'approfondir avec les années. On aborde ensuite les sources éventuelles dont se serait inspiré cette théorie. Plank n'a pas de peine à démontrer que les sources russes, assignées généralement: Khomiakov, Četvenkov, N. Zernov, S. Boulgakov ne lui ont fourni tout au plus que des éléments de sa construction, alors que l'influence du Protestant R.

Sohm dans son Kirchenrecht semble bien avoir été prédominante et décisive.

Après cet examen, conduit avec un soin minutieux, l'auteur nous retrace l'évolution ultérieure de la recherche d'Afanassiev qui n'a pas apporté, semble-t-il, aucun élément essentiel nouveau à l'intuition première. Une critique pertinente, encore que très généreuse de la théorie d'Afanassiev achève cette étude. Tout en soulignant l'importance de l'Eucharistie pour cerner le mystère de l'Eglise — ce fut le principal mérite d'Afanassiev de nous l'avoir rappelé — on ne peut que déplorer la reconstruction fantaisiste que nous a donné ce Professeur de Droit Canon, qui n'avait rien d'un historien, du développement des institutions de l'Eglise primitive.

Un Index des œuvres d'Afanassiev et une bibliographie quasi exhaustive enrichissent cette excellente étude, la meilleure introduction à la genèse de cette écclésiologie, si en honneur aujourd'hui dans la théologie orthodoxe, surtout russe, contemporaine.

G. DEJAIFVE S. J.

Archbishop PAUL of Finland, *The Faith we hold*, traducido del finlandés por M. Nykänen y E. Williams, presentación de A. Schmemann, Crestwood, N.Y. 1980, pp. 96.

Se trata de una presentación de la ortodoxia a los de afuera y al mismo tiempo de una carta pastoral a los de dentro. Su autor es Paavali, « el padre arzobispo », jefe de los 70.000 fieles de la Iglesia Ortodoxa de Finlandia desde 1960, quien pone por escrito la experiencia de su comunidad eclesial, en plena expansión y pujanza interior. El presenta brevemente lo que considera como más esencial y útil de la versión bizantina del testimonio cristiano para hoy, demostrando audacia en su incitación hacia lo auténtico. Si faltan fórmulas estrictamente dogmáticas, el dogma no está de ninguna manera ausente: constituye el centro de la experiencia eclesial divinohumana que viene mediada.

El contenido

La primera de las tres partes describe el núcleo de la fe ortodoxa. Comienza con la Iglesia como anterior a las dos fuentes de su doctrina, que son la Escritura y la Tradición. Continúa con la salvación, deteniéndose sobre la antinomia entre la fe y las obras, siendo éstas últimas « un instrumento de salvación en la transformación de la naturaleza corrompida del hombre en nueva creación /2 Co 5,17/ » (pg. 25). En esa transformación el cristiano será muy ayudado por « la nube de los testigos » (Hb 12,1-2), con quienes puede entrar en contacto leyendo las obras de los Padres y confiando en la comunión de los santos que rezan por él (pg. 27).

La parte segunda nos presenta la Iglesia en y por medio de su centro que es la Eucaristía. Servimos a Dios en todos los momentos

y aspectos de la vida, pero más aún con la vida de oración, en particular litúrgica, sobre todo eucarística. Nótese de paso que para Paavali la oración y la ascesis no son dos sino una sola cosa, ya que inseparablemente trabadas. La Encaristía, que el denomina prevalentemente « sacramento de la Comunión », es para él el sacramento de redención por excelencia. Litúrgicamente el retrocede a los orígenes de la Iglesia para hacérnoslo sentir como fiesta bautismal, aspecto que se destaca sobre todo en la celebración de la Pasqua. Es a través de la Liturgia como se entra en la Iglesia, recibiendo la comunión para la vida. Todos participan en la Liturgia, ya que constituyen un pueblo de sacerdotes. La Eucaristía es sacramento de acción de gracias que culmina con la Comunión, que hace de todos una sola cosa « hasta que El venga » (1 Co 11,26). Esta parte termina con una exposición de la Liturgia de Presantificados, con la que la Iglesia invita al cristiano a comulgar aún en los días no litúrgicos de la cuaresma, ya que « la vida del cristiano va de Eucaristía en Eucaristía » (pgs. 58 y 61).

La tercera parte trata de cómo mediar al mundo el gozo íntimo encontrado en la Eucaristía, o sea el reino de Dios palpado en Ella, ya que ésa es la misión del cristiano (pg. 65). Con esa finalidad ofrece una breve síntesis de la espiritualidad oriental, al alcance también del simple fiel. Para realizar perfectamente la imágen de Dios impresa en su ser, el cristiano ha de luchar contra las tentaciones, los « logismoi », imitando a quienes ya lograron la perfección y constituyen « la grande nnbe de los testigos » (Hb 12,1-2). Como ellos, ha de comenzar por dejar de lado todo peso y pecado, clamando al Padre en la disposición del « Señor, ten piedad », qne se repite sin cesar en los oficios divinos. No se puede llegar a la meta si no se observa el mandamiendo de orar sin cesar, lo que supone una dura lucha de purificación y perseverancia. Siguen indicaciones sobre lugares, modo y tiempos de oración, sobre la lectura de los Padres, destinadas sobre todo a los laicos sumergidos en la vida moderna. No falta la insistencia sobre la importancia de las imágenes sagradas que, « en el ángulo de la casa en que rezamos », son « la ventana que da al Reino de Dios y el vínculo con sus miembros » (pg. 75). Debería acompañarnos siempre el sentimiento de la presencia de Dios, para lo cual hay que encontrarse constantemente en disposición de humildad y compunción, luchar serenamente contra las distracciones, tratando de conservar el buen espíritu con que Dios nos regala a veces y sabiendo guardarse del espíritu de la decepción. Mucha importancia viene atribuída a la oración de Jesús (« Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mi, pecador »). Al final, sin excluír la posibilidad de que en la Iglesia Ortodoxa se den manifestaciones que observamos en el movimiento pentecostal, se reduce su importancia.

El aspecto apologético

La presentación de la ortodoxia a los de afuera, que en Finlandia son sobre todo luteranos, no pudo no dejar huellas apologéticas. Así está puesta bien en claro la prioridad de la Iglesia sobre la Escritura, ya que es la Iglesia la que ha determinado la composición de la biblia. Sobre esa línea Paavali dice que « la Biblia, por sí misma, sin la Tradición como su intérprete viviente, es insuficiente como fuente de la verdad » (pg. 19). El insiste en que la antinomia entre la fe y las obras no constituye nn problema, siendo las obras el medio de la transformación en nueva criatnra del hombre caído en el pecado. Puede transformarse en problema sólo si se entiende la justificación como nn proceso externo legal entre Dios y el hombre (pg. 24). La misma preocupación apologética se hace palpable en la defensa de la veneración de los santos y nuestra comnnión con ellos en la oración. Aquí Paavali usa por una vez expresiones duras: los que acusan a la Iglesia Ortodoxa de adorar a la Virgen y a los santos, deberían no testimoniar cosas falsas de sns vecinos, que reservan la adoración para la sola Trinidad, contentándose con la veneración respecto a la Virgen y a los santos (pg. 28).

Aspectos innovadores

Aún permaneciendo enteramente en el campo bizantino, Paavali enuncia un principio que desliga la ortodoxia de la sola tradición cultural del Oriente Cristiano, reducida por lo demás con frecuencia solamente a la bizantina. « En nuestro siglo, dice él, la Iglesia Ortodoxa rebasó su marco histórico, por así decir: se extendió sobre continentes nuevos, de modo que ya no es sólo iglesia oriental, sino también occidental » (pg. 20). Tal libertad cultural le permite seguir sin complejos algunos impulsos que tuvieron su orígen en el Occidente, como por ejemplo el movimiento litúrgico, sobre el cual él dice lo siguiente: « En nuestro tiempo el movimiento litúrgico, que comenzó en las Iglesias Occidentales después de la segunda guerra mundial, perseguía la vuelta a la práctica litúrgica cristiana primitiva. Así, la liturgia de la Iglesia Ortodoxa, como depositaria de la más antigna tradición cristiana, fué hecha objeto de una atención especial. Al mismo tiempo los ortodoxos se vieron en la necesidad de reexaminar las tradiciones preservadas por su Iglesia. Esto, a su vez, llevó a un renacimiento de la antigua práctica cristiana de la Comunión regular en mnchos lugares dentro de la Iglesia Ortodoxa, especialmente en el Occidente » (pgs. 42-43).

Su insistencia sobre la comunión frecuente y aún regular es una innovación respecto a la praxis común de las Iglesias Ortodoxas. A Paavali le gusta denominar la Eucaristía con la expresión « sacramento de la comunión ». Contra la praxis común actual él subraya que Juan de Kronstadt celebraba la Litnrgia cada día (pg. 42) e incita a la comunión regular, o sea siempre que se participe al sacrificio eucarístico: « ¡Tomad y comed! Este es mi cuerpo ... ¡Bebed de él todos! Esta es mi sangre ... ¿Puede acaso caber alguna duda de que estas palabras nos urgen a todos a recibir la santa comunión en cada Liturgia? En la Iglesia primitiva no participaban en los sagrados dones tan sólo los no bautizados y los así llamados peniten-

tes, que habían sido excluídos de la comunión a causa de pecados graves. Era totalmente impensable que quienes se quedaban para la liturgia de los fieles se abstuvieran de comulgar. Sólo gradualmente, enfriándose el amor cristiano, comenzó a ser habitual que tan sólo algunos de los miembros presentes de la Iglesia — o aún solamente el clero celebrante — recibieran la comunión » (ibid.). En relación con ésto, prosigue Paavali, ya la carta pastoral de 1970 explicó que no es uecesario confesarse cada vez antes de acercarse a la comunión y que « la persona que comulga con frecuencia va a confesarse sólo cuando siente una necesidad especial o durante la cuaresma » (pg. 43). La madre de S. Agustín, Mónica, recibía cada día el sacramento del altar; « no habría que permitir que algo nos impida recibir todos juntos el sacramento de la redención en la Liturgia, en el día del Señor » (ib.). El constata con orgullo que « la comunión regular se hizo ya algo habitual en muchas de nuestras parroquias » (pg. 45). Si Paavali recuerda la necesidad de prepararse a la comunión con ayuno y oración, no se olvida de añadir que « nadie, a causa de su indignidad, deje de aceptar la invitación del Señor, que oye en la Liturgia, o piense que recibiendo la comunión con menor frecuencia podrá prepararse mejor o ser más digno de ella. La conciencia de la propia indignidad es simplemente la mejor disposición, la única que nos permite participar en la suprema gracia de Dios, quien nos la ofrece como don totalmente gratuito » (pg. 47). Esa polarización marcada en torno a la Eucaristía hace comprensible que Paavali haya podido sintetizar la ascesis cristiana con su frase lapidaria, ya notada: « la vida del cristiano va de Eucaristía en Eucaristía ».

En plan ya más ritual, Paavali constata y a la vez propone dos reformas de la praxis corriente. La primera consiste en nna recitación en alta voz de las principales oraciones de la Divina Liturgia, sobre todo de la anáfora, en base al sacerdocio común de los fieles. En este punto su crítica es muy severa. Dice él: « ¿Cómo puede participar en el sacramento de la redención toda la asamblea del pueblo de Dios, con plena comprensión y sentimiento verdadero, y darse cuenta que ella es un sacerdocio real que trae una oferta espiritual, si oye tan sólo fragmentos o las frases conclusivas de las oraciones comunes, sin darse cuenta de su sentido global? » (pg. 48). Siendo hoy en día éste el caso más frecuente, el pueblo tiene tan sólo el soporte de su disposición personal hacia la oración, o tiene que convertirse en asemblea más o menos distraída. En este último caso tiende a prestar excesiva atención « al lado externo, estético, de la Liturgia, dejándose llevar a admirar el esplendor del oficio y la delicadeza del canto. Esos aspectos, reflejando la gloria celestial de Dios, poseen, sí, su propio valor, mas sólo como marco para el contenido de la Eucaristía. En la Iglesia primitiva no había ningún esplendor externo: la solemnidad eucarística se encontraba en el alegre encuentro con Cristo resuscitado » (pgs. 48-49). A ésto Paavali propone su reforma: « En la Iglesia primitiva todas las oraciones de la liturgia eran leídas en alta voz »; ya que hoy se hace un mayor esfuerzo para hacer más profunda la

comprensión de la Liturgia por parte de la asamblea, « se encontró que es necesario volver a la praxis de decir todas la oraciones de la Liturgia en alta voz » (pg. 48). Todos los de la asemblea con-celebran con el celebrante, cada uno en su puesto: los sacerdotes y diáconos alrededor del altar, los demás miembros del pueblo de Dios en la iglesia (pg. 49).

La segunda reforma ritual va dirigida al desconcierto litúrgico de los fieles durante la comunión de los celebrantes. Paavali lo describe no sin ironía: « ... en este punto de la Liturgia, dice él, se da frecuentemente un relajamiento, una ruptura en el curso por lo demás continuo de la Liturgia. ¿Porqué acontece éso? Las puertas y las cortinas del altar están cerradas y la congregación no puede ver el clero en el santuario. El coro busca un canto para 'llenar' el intervalo, hasta que se abran nuevamente las puertas reales. En el peor de los casos eso se transforma en ocasión para un concierto, para la exhibición de la pericia del coro, lo que distrae completamente la atención de los oyentes del estado de santa expectación alcanzado por la Liturgia ». No es seguro que el remedio propuesto por Paavali encuentre concordes a los liturgistas. « Ese defecto, continúa él, puede eliminarse con facilidad: las puertas del altar deberían ser dejadas abiertas. Puesto que hoy en día se acostumbra dejarlas abiertas durante toda la liturgia, no se da razón para que el clero se separe en este momento del resto del pueblo de Dios, detrás de puertas cerradas. Ver la gran devoción con que comulga el clero ayudará al pneblo presente en la iglesia a prepararse para el mismo sagrado momento. Mientras comulga el clero, el coro puede cantar el salmo 34, en voz baja y con calma, para no disturbar el recogimiento de los que reciben la Comunión en el santuario. Si el salmo se acaba antes de que el clero esté listo para continuar con la Liturgia, el lector puede leer algunas de las oraciones de preparación a la Comunión. Con todo, un momento de silencio será igualmente apropriado » (pg. 55).

R. Žužek S.J.

Dumitru Staniloae, *Theology and The Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1980, pp. 240.

Estamos en presencia de un libro que reúne, a modo de capítnlos, artículos ya publicados por el autor. La presentación es una vez más de J. Meyendorf.

El primer capítulo trata de las relaciones trinitarias en conexión con la eclesiología de las tres grandes confesiones cristianas. En él D. Staniloae ofrece a los protestantes y católicos, en búsqueda de una eclesiología adecuada a sus anhelos ecuménicos, la concepción ortodoxa de la Iglesia, caracterizada según él por la « sobornost » y por la comunitariedad, y que él fundamenta en la Trinidad oponiendo al « Filioque » la fórmula « per Filium ». El « Filioque », según

él, « explica el carácter exageradamente institucional de la Iglesia Católica Romana ... » (pg. 13). La eclesiología ortodoxa sería, según él, el objeto inconsciente de los anhelos ecuménicos protestantes y católicos.

El tema se continúa en el segundo capítulo, dedicado a la « sobornost e Iglesia ». La eclesiología católica habría olvidado en práctica el papel del Espíritu. A ella D. Staniloae contrapone la ortodoxa, donde el puesto de Cristo estaría equilibrado por la importancia reconocida al Espíritu. « No es necesario, opina S. Staniloae, negar que el Espíritu Santo sea en principio un factor de orden dentro de la Iglesia », como hace V. Losskij. « Lo que tenemos que rechazar, prosigue él, es ese orden como está concebido por el catolicismo: un orden logrado por medio de la subordinación de todo el cuerpo de la Iglesia a un grupo de sus miembros, el magisterio, o aún más, a uno sólo de ellos, tenido nada menos que por su cabeza. Tal concepción implica que la actividad del Espíritu suprime los dones naturales, en lugar de favorecer su desarrollo por medio de los sobrenaturales, donados por el mismo Espíritu. Mas el orden de la Iglesia, el órden que el Espíritu mantiene, no es el orden de la uniformidad. Es el órden de la sinfonía, el órden en la libertad y en el amor, el órden de la sobornost y hermandad. Es un órden que no sofoca las manifestaciones de originalidad que nacen a partir del mismo Espíritu... » (pg. 71).

El tercer capítulo, consagrado a la Trinidad como estructura del amor supremo, es sobre todo una exposición sistemática de las relaciones entre las Personas divinas. Sin embargo, al final, D. Staniloae retoma su hilo eclesiológico para ver nuevamente en el « Filioque » una razón que llevó a la Iglesia Católica Romana a dejar hasta cierto punto de lado la actividad del Espíritu y suplantarla con su marcado carácter jurídico de la sociedad eclesial. El protestantismo, habiendo rechazado además la jerarquía vicaria por un lado y preservado por otro la trascendencia de Cristo, sustituyó la presencia de éste con la del Espíritu. Esta presencia, privada de la « Verdad », que es Cristo, la Sabiduría del Padre, no es capaz de crear la comunión eclesial, y es en buena parte « individualista y sentimental, o psicológica e inmanente » (pg. 108).

Interrumpo aquí la exposición del contenido del libro de D. Staniloae para expresar algunas dudas. La intención ecuménica general de su teología es clara. Sin embargo, la ecumenicidad no parece haber penetrado esa teología en medida suficiente como para conferirle también en particular una objetividad más simple, libre de apriorismos sobre las realidades eclesiales y teológicas de las diversas confesiones cristianas. Indico algunos de esos apriorismos. Su acusa de cristomonismo (capítulo II), inspirada en N. A. Nissiotis, hecha a la tradición latina, es exagerada y poco fundada. Esa acusación, en cuanto formulada por este último autor y por Vl. Lossky, ya había recibido su respuesta por parte de Y. Congar (*Pneumatologie ou « Christomonisme » dans la tradition latine?*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLV /1969/ 394-416). No se ve en qué modo podría favorecer la comprensión ecuménica entre los cristianos toda aquella importancia y alcance práctico que D. Staniloae atribuye al « Filioque ». Ese punto doctrinal, ¿causó realmente todos aquellos estragos que él pretende en la eclesiología? Por último, menos aún parece favorecer la mutua comprensión ecuménica la confusión de los puntos de vista real e ideal que encontramos en la teología de D. Staniloae, confusión descrita y criticada ya por Vl. Soloviev, hace casi un siglo. Esa confusión que se hacía notar con frecuencia entre los eslavófilos, produce una fuerte distorsión en la percepción y en la valoración de la realidad, privando al diálogo de su base real. He aquí las palabras de Vl. Soloviev. « En 1853 el doctor de la iglesia (eslavófila, n. de Vl. Soloviev) Khomiakov comenzó a publicar en Alemania y Francia una serie de brillantes opúsculos polémicos contra las confesiones occidentales. Toda la fuerza de esa polémica está en un procedimiento muy sencillo: se toma la vida religiosa del Occidente en sus manifestaciones históricas concretas, se generalizan sus unilateralidades y deficiencias, se erigen en principio. A todo eso se contrapone luego "la ortodoxia", mas no en sus formas históricas concretas, sino en su imágen ideal, creada por los mismos eslavófilos. Esa imágen ideal está resumida en la fórmula "iglesia como síntesis de la unión de la libertad y del amor". Precisamente ésta fórmula abstracta colocan los eslavófilos por delante para acusar el catolicismo *real* y el protestantismo *real* (s.p. Vl. Soloviev), callando diligentemente o evitando con ingenio en la historia religiosa del Oriente aquellos fenómenos que contradicen directamente esa fórmula... » (*Nacional'nyj vopros v Rossii*, en *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva*, t. V., Sanpetersburgo 1901, pg. 170). Sería tiempo de cotejar realidad con realidad, ideal con ideal ... y se encontrará que el parecido entre Oriente y Occidente es mucho mayor del que se cree, aún en los defectos, que así, paradójicamente, nos unen.

El capítulo cuarto del libro de D. Staniloae considera la revelación por medio de actos, palabras e imágenes. En él el autor toma posición frente a la desmitologización y a la secularización. Toma en cuenta sobre todo a R. Bultmann, principal sostenedor de la desmitologización, a P. Tillich, que propuso sostituír la idea y el nombre de Dios con el de « última realidad » o « fundamento del ser », y al obispo anglicano John Robinson, quien, siguiendo a P. Tillich, propone el nombre de « El Incondicional ». D. Staniloae prefiere quedarse, junto con E. Brunner, con los símbolos del personalismo y de los acontecimientos (el Dios personal que salva, p. ej.) en vez de reemplazarlos con los del impersonal y de la atemporalidad (p. ej. el absoluto). Añade además otras consideraciones a favor del primero. Las imágenes de Dios como persona se fundan en la semejanza del hombre, en cuanto espíritu, con Dios. Así el hombre percibe inmediatamente su verdad. Sin embargo, todo lo que el hombre pueda decir de Dios basándose sobre la experiencia de las propias cualidades

como espíritu será siempre inferior a las imágenes de Dios reveladas por Él mismo. No se piense sin embargo que D. Staniloae sea contrario a toda desmitologización del vestido del anuncio bíblico, siempre que se deje intacto su meollo, reconocido como tal por el mismo Bultmann, precisamente porque ese meollo no es mitológico: no personaliza las fuerzas de la naturaleza ni presenta las relaciones entre el hombre y Dios como algo ilusorio. « El Evangelio, dice Staniloae, puede ser desmitologizado por Bultmann y por su escuela precisamente porque no es esencialmente una mitología, mientras no pueden serlo la mitología greco-romana o hindú, porque por su misma esencia son mitos. Desmitologizarlas sería disolverlas, mientras el Evangelio no puede ser disuelto ni ahora, durante la existencia terrena de la humanidad, ni en la eternidad » (pg. 154).

Para contrapesar la tendencia algo exclusivamente favorable a la valoración de su aspecto profético y de esperanza, el capítulo qninto trata de reestablecer el equilibrio entre la revelación como promesa y como don o gracia. El énfasis puesto sobre el valor profético de la revelación por la teología actual en el Occidente, D. Staniloae lo considera como algo muy positivo. Con todo, siendo sobre todo de origen protestante en cuanto considera al hombre « como no habiendo recibido virtualmente nada en esta vida, no toma en cuenta el hecho de que la revelación no es sólo una serie de promesas sino también una serie de dones y gracias dadas ya ahora, durante esta vida, a los que creen » (pg. 155).

El capítulo sexto expone la doctrina ortodoxa de la salvación y sus implicaciones para la diakonía cristiana en el mundo. En modo conciso, inspirado y meditado a la vez, se exponen los múltiples aspectos de la obra de Cristo, considerada en sí misma y en cuanto en ella participa o puede participar el hombre, individual y socialmente. La síntesis irénica y ecuménica lograda aquí por el autor es notable: no sólo no contrapone los diversos puntos de vista, sino que los integra positivamente. En cuanto relativamente nueva en la pluma de un autor ortodoxo, la última parte, sobre las obligaciones del cristiano respecto al mundo humano e infrahumano, merece ser especialmente señalada.

En el último capítulo Staniloae traza los problemas y las perspectivas de la teología ortodoxa en el presente. Concibiéndola como un escrutar los misterios de Dios y del mundo en relación con El, D. Staniloae puede sostener que « pasó el tiempo cuando todos pensaban que ya nada más podía ser dicho en dogmática, que la teología estaba condenada a repetir y a sistematizar las antiguas fórmulas en modos diferentes y meramente externos, o que las antiguas terminologías dogmáticas eran una especie de escoria, opaca e impenetrable » (pg. 215). La teología ortodoxa, subrayando el carácter sinfónico de la Iglesia, puede contribuir mucho a la unión de las Iglesias: el modelo para eso puede ser « la sobornost ortodoxa, en cuanto es una verdadera unidad orgánica dentro de la pluralidad » (pg. 221). Este aspecto comunitario sobrepasa el ecumenismo, pudiendo contribuír mucho para el mejoramiento de las relaciones entre los cristianos y la humanidad en general. La teología ha de progresar junto con las ciencias positivas, sin olvidar que « el pensar teológico no puede estar separado de la espiritualidad » (pg. 216). La relación con las ciencias positivas es además un imperativo del hecho que la teología ortodoxa tiende a ser hoy en día una teología de la historia. En cuanto tal, ha de tomar en cuanta las características del tiempo en que vive. En este sentido D. Staniloae establece claramente que para ella « el más importante problema de mañana será reconciliar la visión cósmica de los Padres con la visión que dan los resultados de las ciencias positivas » (pg. 224).

R. Žužek S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Andrea BORRUSO, *Al-Imàm al-Màzari. Un mazarese del medioevo arabo-islamico*, Liceo-Ginnasio ' Gian Giacomo Adria ' di Mazara del Vallo, Mazara del Vallo 1978, pp. 62.

A cura del Liceo ' Gian Giacomo Adria ' di Mazara del Vallo (Trapani), che da anni ha promosso per i propri studenti un corso annuale, facoltativo, di lingua e letteratura araba nell'ambito della sua attività didattica, è apparso da poco alle stampe questo volumetto, che illustra con buone osservazioni la figura forse più rappresentativa del periodo islamico in Sicilia. Abu Abdallàh Muhammad, meglio conosciuto come Al-Imàm al-Màzari (1061-1141). Autore del profilo è il giovane arabista Andrea Borruso, che ha fornito un convincente ritratto del personaggio, collocandolo nel solco della tradizione giuridica e teologica islamica da cui quello prese le mosse. La storicizzazione di al-Màzari, oltre che frutto di buon metodo, si rivela assai utile per delineare i contorni della Sicilia durante il lungo e proficuo periodo di dominazione araba. Da questo punto di vista, si segnala per stimolante lettura il capitolo ' Maestri e discepoli ' (pp. 31-40), nel quale il Borruso definisce i caratteri della paideia arabo-islamica in Sicilia tra XI e XII secolo, alla vigilia dell'avvento della dominazione normanna.

E. MERENDINO

Radu CONSTANTINESCU, *Texte româneşti în arhive străine*. Bucureşti 1977, pp. XVI+230.

L'opera tratta dei manoscritti romeni, riguardanti la letteratura medievale greca, conservati negli archivi stranieri. L'aggettivo « *româneşti – romeni* » deve intendersi nel senso geografico, cioè i manoscritti per lo più slavi provenienti dal territorio della Romania. A pag. 204-210 si trova l'elenco delle biblioteche e degli archivi dove si conservano i manoscritti in questione. L'autore ne enumera circa 40. Alla fine su 16 pagine sono delle riproduzioni di alcune illustrazioni prese da tali manoscritti.

M. LACKO S.J.

Hamilton GIBB, *Vita di Saladino dalle opere di Imàd ad dìn e Bahà ad din*, a cura di Maria Teresa Mascari, introduzione di Andrea Borruso, Salerno Editrice, Roma 1979, pp. 92+1 tav. f.t.

All'arabista H. Gibb si deve questo rapido profilo del famoso Saladino (1139-1193), le cui vicende si incrociarono con quelle dei principi occidentali della prima Crociata in Terrasanta. Alla giovane M. T. Mascari è stata affidata la traduzione del testo inglese, tratto da un capitolo della History of Crusades, che essa ha condotto con efficace sobrietà, mentre l'introduzione è dell'arabista A. Borruso. A questi va il merito di aver offerto nell'introduzione quell'aspetto della tradizione del Saladino ignorata dal Gibb, cioè la grande fama che il condottiero e politico arabo conquistò in Occidente, tanto da divenire di frequente protagonista di novelle e poemi di autori medievali (per fermarci all'Italia, sia sufficiente ricordare *Inferno* IV, 129, *Decameron* X,9, *Novellino* XXV). Emerge così tutto il fascino di uomo cortese che il Saladino ebbe presso i contemporanei, mentre il Gibb in poche pagine dà un convincente profilo dell'uomo politico e militare, impegnato con i capi islamici non meno che con i crociati a trovare un nuovo equilibrio di forze in quella terra di Palestina, che ancora oggi è funestata dalla guerra.

E. MERENDINO

H. R. H. Crown Prince HASSAN BIN TALAL, *A Study on Jerusalem*, p. 62. *Al-Quds*, Darāsah qānūniyyah, p. 74, Longman, The Publishing Committe, Amman, Jordan, 1979.

In questo opuscolo, redatto in inglese e in arabo, l'A. si chiede se il governo esclusivo israeliano di Gerusalemme, dal 1967 in poi, risieda su veri diritti o sul fatto contingente della occupazione militare, la quale del resto, secondo il diritto internazionale, deve rispettare determinate norme e non provocare la strategia del *fait accompli*.

La questione strettamente legale può e deve essere posta serenamente, anche se il Trattato di pace tra Egitto e Israele, stipulato nel maggio 1979, ha rafforzato psicologicamente la confidenza israeliana, tanto che il primo ministro BEGIN ha dichiarato che il futuro di Gerusalemme non è trattabile e che Gerusalemme, per ragioni religiose, è per sempre legata alla sovranità israeliana.

L'A. menziona la soluzione dell'internazionalizzazione di Gerusalemme, proposta all'ONU nel 1947, ma non la propugna (p. 47). Egli è per una duplice Gerusalemme, una araba e l'altra ebraica, ma non come avveniva nella situazione antecedente l'occupazione ebraica del 1967, quando non c'era comunicazione tra i due settori della Città Santa. Bensì, come ha proposto Lord CARADON nell'agosto 1979, in una situazione in cui la Gerusalemme ebraica e la Gerusa-

lemme araba, cioè del nuovo Stato arabo della Palestina, comunichino liberamente l'una con l'altra (p. 49).

L'opuscolo bilingue, corredato di documenti e di cartine, mantiene un tono sempre corretto e, pur nella sua brevità, ha un buon impianto storico e giuridico.

La sua lettura ci ha fatto evocare con tanto maggior rammarico l'occasione mancata di una internazionalizzazione di Gerusalemme che si era presentata nel 1947 e che Pio XII aveva caldeggiato nella sua enciclica *In multiplicibus* del 24 ottobre 1948.

V. Poggi S.J.

Vincenzo Poggi, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-V-1981 - E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

Our latest publications:

Yaqob BEYENE

L'UNZIONE DI CRISTO NELLA TEOLOGIA ETIOPICA

CONTRIBUTO DI RICERCA SU NUOVI DOCUMENTI ETIOPICI INEDITI

Innocenzo G. GARGANO OSB

LA TEORIA DI GREGORIO DI NISSA SUL CANTICO DEI CANTICI

INDAGINE SU ALCUNE INDICAZIONI DI METODO ESEGETICO

Gabriele WINKLER

DAS ARMENISCHE INITIATIONSRITUALE

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE UND LITURGIEVERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG DER QUELLEN DES 3. BIS 10. JAHRHUNDERTS

RECENSIONES

Arabica

Byzantinica

Canonica

Historica

Linguistica

Liturgica